PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA

UNA INTRODUCCIÓN A SU PROBLEMÁTICA

ADOLFO P. CARPIO



GLAUCO

Carpio, Adolfo P.
Principios de filosofía : una introducción a su poblemática.
2° ed. 5° reimpresión. Buenos Aires : Glauco, 2004.
517 p. ; 23x15 cm.

ISBN 950-9115-01-0

1. Filosofía-Teoría
CDD 101

Primera edición, 1974
Primera reimpresión, 1975
Segunda reimpresión, 1976
Tercera reimpresión, 1977
Cuarta reimpresión, 1979
Quinta reimpresión, 1980
Sexta reimpresión, 1981
Séptima reimpresión, 1982
Octava reimpresión, 1983
Novena reimpresión, 1984
Décima reimpresión, 1986
Undécima reimpresión, 1987
Duodécima reimpresión, 1988
Decimotercera reimpresión, 1989
Decimocuarta reimpresión, 1991
Decimoquinta reimpresión, 1992
Decimosexta reimpresión, 1992
Decimoséptima reimpresión, 1993
Decimoctava reimpresión, 1994
Segunda edición, 1995
Primera reimpresión, 1997
Segunda reimpresión, 1998
Tercera reimpresión, 2000
Cuarta reimpresión, 2003
Quinta reimpresión, 2004

Distribución: Gral. Urquiza 772
(1221) Buenos Aires
4931-2622

Respecto de todas las ciencias, artes, habilidades y oficios vale la convicción de que para poseerlos se necesita un reiterado esfuerzo de aprendizaje y de ejercicio; y que, si bien todos tienen ojos y dedos, y se les proporciona cuero e instrumentos, no por ello están en condiciones de hacer zapatos. En lo referente a la filosofía, en cambio, parece ahora dominar el prejuicio de que cualquiera sabe inmediatamente filosofar y apreciar la filosofía porque para ello posee la medida en su razón natural, como si cada uno no poseyera también en su pie la medida del zapato.

HEGEL, *Phänomenologie des Geistes,*
(ed. Hoffmeister, p. 54)

ÍNDICE

SECCIÓN II. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

SECCIÓN III. LA CRÍTICA DEL JUICIO. ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA

Capítulo XI
EL IDEALISMO ABSOLUTO. HEGEL

I. SENTIDO GENERAL DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA

PREFACIO

La primera versión de este libro -con el título de *Lecciones de filosofía* (Buenos Aires, Glauco, 1971)- se hizo apresuradamente sobre la base de versiones grabadas de mis clases en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires), y se agotó a los pocos meses. Con carácter "experimental", por así decirlo, había sido preparada -no sin vacilaciones de mi parte- con el propósito de facilitar el estudio a los alumnos que

deseaban manejar un texto que fuera más de fiar que los tradicionales (y al parecer tristemente insuprimibles) "apuntes". La circunstancia de que aquella edición se agotara en breve plazo, y sobre todo la de que no pocos colegas y estudiantes, y otros que, sin serlo, de algún modo sienten preocupación por la filosofía, manifestaran su interés por el libro, me llevó a revisarlo por completo y ampliarlo en buena medida. Ello ha sido hecho con cierta premura, desdichadamente; pero dilatar su aparición hubiese equivalido probablemente a no llevarla ya a cabo, en parte porque me reclaman otras cuestiones, en parte porque cuando este tipo de obras se alejan demasiado de nosotros en el tiempo, terminan por no satisfacernos más, ni en lo mínimo. Es de esperar, pues, que futuras ediciones la vayan mejorando, para lo cual será de importancia decisiva la crítica que los colegas, y en general todo lector, quieran dirigirle, y que con sinceridad espero.

La "Introducción a la filosofía" admite innúmeras variaciones. Todas ellas, empero, lo son de tres tipos capitales: las que se ofrecen como resumen o epítome de determinado sistema o filósofo, y que pueden llamarse *doctrinales;* las que se limitan a presentar una historia más o menos completa de la filosofía, y que se llaman *históricas*; y las que pretenden más bien sugerir o suscitar el sentido de los problemas propios de la filosofía: son las *críticas* o *problemáticas.* El enfoque aquí adoptado es predominantemente *histórico-problemático.*

Pues lo que el libro busca es *introducir* al lector en la *filosofía,* lo cual significa, no en la filosofía que el autor comparta o en la que satisfaga ciertas preferencias de tal o cual público, sino iniciación en su *problemática.* No esta dirigido, pues, a los que *ya* tienen su posición tomada o han resuelto sus problemas, ni tampoco a quien busque respuestas hechas, sino a quien desconoce, o desea o necesita comprender, la problemática filosófica. Lejos de la pretensión de proporcionar un sistema, a manera de traje de confección, se procura dar una idea, lo más rigurosa posible, al principiante, y a muchos que no se ocuparán "profesionalmente" de filosofía, del *sentido* de la actividad filosófica en sus diversas formas, en sus manifestaciones más diferentes y ejemplares. Por ello también se dicen muchas cosas que pueden parecer elementales, o que lo son simplemente, pero con cuyo conocimiento tan sólo es posible abordar con seriedad las cuestiones más complejas (a la manera como el álgebra elemental es condición para abordar el estudio de la física, a no ser que se confunda el estudio de la teoría de la relatividad, v. gr., con ciertos libros o artículos de divulgación que pretenden explicar aquella teoría sin el uso de fórmulas). De ello depende la circunstancia de que no se traten casi nada más que los problemas metafísicos, gnoseológicos y éticos; tal postergación de la estética, la filosofía del derecho, la filosofía política, etc., reside precisamente en el carácter primario y fundante de aquellos problemas.

Sin duda habrá lector que hubiese deseado sólo la presentación de *una* determinada corriente o sistema filosófico -tomismo, o kantismo, o marxismo, o existencialismo, etc. Mas en seguida es preciso advertirle que posiblemente no sea ése el modo correcto de encarar el estudio de la filosofía, sino que de tal manera es probable que se la confunda con una ideología, o una concepción del mundo o una religión; y si bien la filosofía con todo ello tiene relación, no se identifica con nada de ello. Reclamar la exposición de un solo sistema es procedimiento que (aunque no carece totalmente de legitimidad, y del cual es imposible escapar por completo)[1] tiene el inconveniente de que en realidad

[1] Podrá decirse, en efecto, que también aquí hay un "dogma": el de sostener una concepción problematicista de la filosofía y, con ello, que la "verdad" es (dicho de manera muy inadecuada) cuestión "personal". Con otras palabras, el "dogma" de que aquí se parte es el del repudio de la intolerancia y el dogmatismo, el que proclama el respeto por la diversidad y riqueza de cada existencia humana. Pero precisamente tal "dogmatismo", si así se lo quiere llamar, es nada más que el supuesto mínimo para poder hablar y para

constituiría una introducción, no a "la" filosofía, sino a *una* determinada filosofía, la que el autor considere verdadera. Ahora bien, aquí se esconde lo que quizá sea el problema más radical y turbador de nuestra disciplina: el de cuál sea la verdad. Porque consideradas las cosas "neutralmente", no puede decirse que la filosofía de Husserl, por ejemplo, sea más verdadera que la de Platón, o que la "supere". O formulándolo de manera más cruda, más "brutal", si se quiere: suponer que haya una filosofía que sea la verdadera, es un prejuicio del que hay que desprenderse, por lo menos en el comienzo de la reflexión filosófica; puede que la haya, pero en todo caso no hay en principio *ninguna seguridad* al respecto, y esta grave circunstancia no debe ocultársele al principiante. Por tanto, *partir* de un sistema dado como verdadero, significa adoptar una postura *dogmática,* una preferencia arbitraria o personal, cuando más bien la filosofía se mueve en el plano de la crítica. Ello significaría darle al lector ingenuo por verdades lo que quizá no lo sean, lo que en el mejor de los casos es siempre muy discutible, según mostraría el curso mismo de la filosofía en su historia.

Por ello lo que interesa en una "introducción a la filosofía" no son sólo los contenidos tomados por sí mismos, sino también la forma del pensar filosófico el pensamiento que procede críticamente y en totalidad. Lo que se busca es qué el lector intente liberarse de los dogmas, prejuicios y *slogans;* que supere el infantilismo y aprenda y se atreva a pensar sin recetas. Estos *Principios* no se dirigen a quienes esperan recibir una doctrina consagrada, sino a personas a cuya responsabilidad se apela para que ejecuten con independencia su propio criterio, del que cada uno debiera hacer uso. Como el respeto a la personalidad ajena es condición primordial del pensamiento responsable, me parece que ofrecer "un" sistema o verdad como "la" verdad es pecar, no sólo de presunción, sino contra la esencia misma de la filosofía como acto de libertad.

Pero el pensar libre y responsable no es nada que pueda lograrse "en el aire" (según pretende cierta pedagogía ingenua y a la vez peligrosa), poniéndose a discutir simplemente, sin más guía o preparación que el talento, la fortuna o la experiencia de cada cual. En filosofía (como en la ciencia y en el arte), tal manera de encarar las cosas no puede desembocar sino en la improvisación, en la irresponsabilidad, en el dislate, o, en el mejor de los casos, en el descubrimiento del paraguas. Si en verdad se quiere *pensar* con seriedad, y no divagar, es preciso el estudio, la disciplina, el esfuerzo y el puntual conocimiento del tema (porque no puede "criticarse" lo que se conoce sólo superficialmente o no se conoce en absoluto). Ahora bien, no hay mejor enseñanza del pensar que la que brindan los grandes pensadores. Estos problemas no pueden comprenderse adecuadamente si se los formula tan sólo en términos abstractos, ni tampoco en términos concretos pero independientes de las formulaciones que los filósofos (y las épocas) les han dado. De allí que la problematización se la haga aquí -en gran parte- al hilo de la *historia de la filosofía* en la que ha brotado. (Que, sin embargo, no se trata de un enfoque meramente histórico, lo señala el orden mismo adoptado y la selección de los autores y temas).

Los filósofos y temas con que estos *Principios* se ocupan no han sido elegidos caprichosamente, sino con el propósito de proporcionar al lector los elementos fundamentales del pensar filosófico, o, con más exactitud, los elementos de las principales teorías filosóficas *hoy vigentes,* los sistemas de ideas que conforman el mundo histórico actual de manera bien directa algunos (tomismo, marxismo, empirismo-positivismo, etc.), de manera indirecta, mas no por ello menos notable, los otros (Platón, Descartes, etc.). Éste es el suelo histórico-real sobre el que se mueven estos *Principios,* de modo que sus temas responden rigurosamente a nuestra situación histórica, que es época de multiplicidad de filosofías (y de multiplicidad de ideologías más o menos resultantes de

que podamos entendernos unos con otros y en el diálogo hacer ejercicio de respeto y tolerancia.

aquéllas). Con otras palabras: aquí se trata de ideas *vivas,* no de cuestiones abstractamente académicas, como a primera vista quizá pudiera imaginarse. Tal ilusión -bastante frecuente hoy día y en los medios universitarios- nace de creer que lo real y concreto es lo inmediato, y que de ello se debe hablar también de manera inmediata, y aun a gritos. (Pero quien grita porque le duele no conoce la enfermedad mejor que el médico que lo examina con calma y que con paciencia ha estudiado el morbo; ni siquiera el joven poeta que arrebatadamente escribe apasionados versos está más cerca de la esencia de la pasión, ni de su conocimiento, que quien cincela sus versos para darles, por ejemplo en el soneto, la forma con la cual tan sólo la expresión tórnase perfecta).

Tengo bien presente, al menos por lo que se refiere a su segunda mitad, el aforismo del gran maestro que fue José Gaos, según el cual "Una *Introducción a la Filosofía* es el primer libro que se debe leer y el último que se debe escribir" [2]. Mas aparte la dificultad de saber qué libro propio habrá de ser el último, la falta que supone la infracción del aforismo se atenúa quizás considerando que el autor no tiene todavía tantos años como para estar totalmente falto del entusiasmo juvenil por las iniciaciones, ni tan pocos como para carecer de alguna experiencia en estas cosas. *Nel mezzo...* (aunque aquí se trate de un poco más...)

Resultado de más de veinte años de enseñanza, en distintos medios y lugares, reproduce este libro, en casos literalmente, lo dicho -y repetido- en diversos cursos; sólo que con mayor rigor que el que autoriza la palabra hablada, con mayor amplitud de temas, y con las referencias textuales que en clase fueran impertinentes.

No estará de más observar (cosa que el entendido advertirá sin que se le diga) que fue forzoso en muchos casos recurrir a simplificaciones, que las exposiciones de los filósofos no son completas, no cubren la totalidad de su pensamiento, ni son en varios casos todo lo rigurosas que debieran serlo. Ello ocurre en mayor medida al comienzo, pues era necesario comenzar de alguna manera. No obstante, he procurado proceder siempre con la mayor objetividad[3], y sobre todo -hasta donde era posible sin desmedro del fin introductorio- *evitar la falsa claridad,* que no significa sino el escamoteo de los problemas. En este sentido, he tratado de no esquivar las dificultades -o, más todavía, señalar que en ellas está la filosofía viviente-, aun a riesgo de que el lector tropiece con ellas, antes que deformar al filósofo y darle al principiante una idea falsa de lo que está en cuestión. Las dificultades, además, se van incrementando a medida que se avanza, y especialmente -como no podía ser de otra manera- a partir de Kant, que constituye algo así como la prueba de fuego para todo el que aspire a un mediano nivel de comprensión en estas materias.

Las repeticiones en que he incurrido dependen en parte del origen oral de la obra, en parte del deseo de claridad y de hacer resaltar las relaciones entre los diversos temas y filósofos. He multiplicado el número de citas (a veces comentadas con relativa prolijidad) con el propósito, no sólo de dar a conocer las fuentes sobre las que se apoya la exposición, sino primordialmente para orientar al lector en las obras de los pensadores y ponerlo en contacto con ellos y con su propia expresión. Porque no deberá olvidar nunca que la auténtica filosofía sólo se encuentra en la obra de los grandes filósofos; es su lectura directa la que brinda las grandes enseñanzas, como la brindan los grandes poetas y escritores y no los manuales de literatura. Es entonces su estudio directo lo que se recomienda (y no la lectura de comentaristas o críticos, que debe reducirse al más estricto

[2] José Gaos, *12%.* Río Piedras (Puerto Rico), Universidad de Puerto Rico, 1962, p.12.

[3] Quienes me han reprochado que "sólo haya *criticado* a Marx", harán bien en fijarse en que *todos* los autores tratados han sido sometidos, de una manera u otra, a la crítica, y que si en el caso de Marx se hace de forma más explícita y con elementos más concretos, ello depende de la índole misma del pensamiento marxista. "Mal tratados", en cambio, lo han sido los filósofos analíticos: sobre todo, el genio de Wiugenstein merece una exposición detallada, que espero poder dedicarle en una futura edición.

mínimo), y si es posible en el idioma original, porque el lenguaje de la filosofía -como el de la poesía- es demasiado esencial para tolerar las traducciones. Mas puesto que, de todas maneras, en la mayoría de los casos habrá que recurrir a ellas (y casi todos lo hacemos), cada capítulo va acompañado de indicaciones bibliográficas, aunque muy breves,[4] porque si bien hubiese sido fácil confeccionar largas listas de libros, de poco le servirían al principiante; las indicaciones, pues, quieren ser de efectiva orientación, y se ciñen, en general, y siempre que fue posible, a las obras que pueden hallarse más al alcance de la generalidad de los lectores, que puedan servirle de real ayuda y (dado el caso) que estén traducidas al español.

Espero publicar a la brevedad una Antología de textos para ejercitaciones, como acompañamiento o complemento de estos *Principios.*

Adolfo P. Carpio. Setiembre de 1973

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Salvo correcciones de algunas erratas notorias, los *Principios de filosofía* se reimprimieron reiteradas veces (dieciocho) sin cambios. La rapidez con que se fueron agotando las sucesivas tiradas mostró que la obra llenaba una real necesidad. Ello, junto con la circunstancia de que el libro no sólo se utilice en el ambiente universitario (y no únicamente en cursos introductorios), sino también en institutos del profesorado secundario y aun en la enseñanza media, o entre profesionales cuyo interés primordial no es el filosófico, o entre personas preocupadas de una manera u otra por la cultura, todo ello me ha persuadido de intentar esta segunda edición.

Tal como se verá, el texto original queda en buena parte intacto, con excepción de algunos detalles de estilo o de la introducción de algún cuadro o esquema con que aclarar o fijar mejor las cuestiones tratadas. El problema que se me planteó era el de ampliar o reducir el número de temas y autores estudiados. Lo último, sin embargo, me pareció imposible, porque el número y calidad de filósofos y filosofemas ya incluidos resulta, en mi opinión, necesario, si es que se pretende llegar a una verdadera introducción al estado actual de la filosofía en sus fundamentos. En cuanto a la inserción de más autores o corrientes, no me pareció necesario hacerlo. Hubiese sido relativamente fácil incluir un capítulo sobre Plotino, Locke o Bergson; pero las *bases* o las consecuencias estaban ya dadas en la exposición de Platón o de Hume; y Bergson, por su lado, cae relativamente fuera del esquema general del libro. Alguien me ha reprochado la ausencia de Spinoza; no obstante el genial filósofo figura en su lugar justo, como seguidor de Descartes. En fin, se puede señalar la ausencia de una exposición temática de Leibniz. Pero no era cuestión de multiplicar el número de filósofos o corrientes a examinar, sino sólo presentar "los elementos de las principales teorías *hoy vigentes",* como se decía en el Prefacio a la primera edición. Por otro lado, y hasta donde sé, no parece que se haya ido más allá de donde alcanza este libro; lo que suele darse por novedad, no es más que una variación más o menos ingeniosa (o alambicada) o peregrina sobre lo ya filosofado. Y como en filosofía es preferible la profundización a la extensión, me he limitado a la ampliación de algún punto de Platón y Aristóteles, y sobre todo a ofrecer una imagen más completa del pensamiento de Kant con mayores detalles sobre la *Crítica de la razón pura* y con una exposición de la *Crítica del Juicio* (por lo general olvidada entre nosotros o reducida sólo a

[4] Fácilmente podrá ampliarlas recurriendo, ante todo, a J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía,* 6a ed., Madrid, Alianza Editorial, 1979, 4 tomos.

la parte estética), así como a un desarrollo algo más completo de la estética de Hegel (aunque quizá demasiado esquemático) y de su filosofía de la religión, todo ello con el propósito de hacer más evidente la enorme riqueza y amplitud del pensamiento hegeliano. Al capítulo correspondiente a Husserl he agregado un epílogo consagrado a *La crisis de las ciencias europeas,* que completa la imagen del filósofo y lo vincula con los problemas más premiosos de nuestro tiempo.

En lo que se refiere a los filósofos analíticos, después de considerar bien la cosa, he optado por dejar intacto el texto de la primera edición: casi los he pasado por alto, por considerar -dicho cruda y dogmáticamente- que representan un estadio de la filosofía que no ha pasado aún por Kant, que no ha logrado asimilar la filosofía crítica y se limita a cuestiones de filosofía del lenguaje que van más allá del marco predominantemente metafísico, que es lo que en lo capital constituye el tema de *Principios*. Sin duda la filosofía del lenguaje toca y encierra muchas cuestiones ontológicas, como es evidente en Aristóteles, Vico, G. von Humboldt, Husserl o Heidegger; pero la orientación analítica parece hacerlo con olvido o desdeñando las cuestiones metafísicas y con la atención puesta en una lengua determinada, tal como lo hizo Austin con el inglés.

En el Prefacio a la primera edición prometía yo dedicar una exposición pormenorizada "al genio de Wittgenstein". Y la promesa queda cumplida en esta nueva edición, si bien mi opinión sobre el filósofo vienés, después del estudio detenido de sus dos principales obras, ha variado y no será injusto reprocharme que lo considere como no-filósofo o anti-filósofo, con lo cual este libro se afirma aun más en lo que ha sido, por lo menos desde Sócrates, el gesto clásico de la filosofía: preguntar, en tanto que la pretensión última de Wittgenstein ha sido la de eliminar las preguntas filosóficas. (Entre nosotros, Borges señaló que "no hay otro enigma que el tiempo", cosa que según Wittgenstein, en cambio, sería ejemplo de lo que *no* hay que pensar).

Con seguridad no ha de faltar quien juzgue como presuntuosos estos juicios míos sobre Wittgenstein, sobre todo si se tiene en cuenta la muy abultada literatura que existe sobre él. Pero en la medida en que me sea lícito expresar una opinión personal, la figura de Wittgenstein ha sido agrandada excesivamente y es preciso reducirla a sus límites justos, lo cual significa no olvidar que fue un pensador carente de formación histórico-filosófica, y ello precisamente en época en que la historia de la filosofía se ha convertido en pieza esencial del método propio de nuestra disciplina, aun en su *organon*, sin la cual se corre el riesgo de caer en todo género de banalidades sin cuento ni cuenta... o de inventar la pólvora.

Respecto de este tema, el lector podrá preguntarse si Wittgenstein no es el anticipo o reflejo de esta época en la cual todo quiere ser *light*, el siglo del café sin cafeína y sobre todo de los tranquilizantes para cada ocasión, la era del último hombre que profetizó Nietzsche, el tiempo del hombre de hechos (Husserl), época de *videos* y no de meditación ("¡no pienses, sino mira!", era exigencia de Wittgenstein[5]) y si somos capaces de recordar los ejemplos de Sócrates y de Kant y asumir el denuedo de la tarea siempre inconclusa, pero digna, de pensar. La disyuntiva es clara, pues así como la ciencia de hechos sólo produce hombres de hechos (Cfr. Cap. XIII, § 18), ciencias puramente formales producen formas de hombre, sin médula ni substancia.

Adolfo P. Carpio. Enero de 1995

[5] Investigaciones filosóficas, cap. 66.

CAPÍTULO I

LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA

1. *Los principios ontológicos*

Se llama ente todo aquello que “es”. Puede tratarse de una silla, de una montaña, de un ángel, de Don Quijote, de la raíz cuadrada de -1, o aun de absurdos como los triángulos redondos o las maderas de hierro: todo esto “es”, de todo ello puede predicarse el término “es”, y en la medida en que ello ocurre, se trata de “entes” -así como “pudiente” es “el que puede”, “viviente” lo que vive, “floreciente” lo que florece, “amante” el que ama, “lo que es” se llama “ente”-. A lo que hace que los entes sean, se lo llama ser; los entes, por tanto, son porque participan del ser -tal como el pudiente participa del poder, lo viviente del vivir, etc.

La disciplina que se ocupa de estudiar los entes se llama ontología. Esta disciplina enuncia una serie de principios, válidos para todos los entes, que se denominan principios ontológicos.

a) El principio de identidad afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”.

Con esto no se dice -adviértase bien- que todo ente sea “igual” a sí mismo, porque no es lo mismo la identidad que la igualdad. En efecto, 2 + 2 es igual a 4, pero no idéntico a 4; mientras que 2 + 2 es idéntico a 2 + 2, y 4 es idéntico a 4. Pues la palabra “identidad” deriva del vocablo latino ídem, que quiere decir “lo mismo”, de manera que “identidad” significa “mismidad”. Si a todo lo que no es idéntico se lo denomina diferente, podrá decirse que los iguales, como 2 + 2 y 4, son, no idénticos, sino diferentes. La diferencia admite como una de sus formas a la igualdad, junto a otras formas suyas como lo mayor o lo menor.[6]

Por tanto, si entre dos entes no se encuentra diferencia ninguna, no se tratará de dos entes, sino de uno solo; es éste el llamado principio de la identidad de los indiscernibles (indistinguibles), enunciado por Leibniz (1646-1716).

b) El principio de contradicción sostiene que “ningún ente puede ser al mismo tiempo ‘P’ y ‘no-P’ “. Con la letra “P” se simboliza cualquier predicado posible (como, por ejemplo, “papel”, o “cenizas”, o “justicia”, etc.), y con “no-P” su negación (es decir, todo lo que no sea papel, o todo lo que no sea cenizas, o todo lo que no sea justicia, respectivamente). El principio señala entonces que ningún ente puede ser al mismo tiempo, por ejemplo, "papel y no-papel"; si bien ello puede ocurrir en tiempos distintos, porque si se quema la hoja de papel, éste deja de ser papel, y se convierte en cenizas (no-papel).

[6] Cf. FRANCISCO ROMERO, "Contribución al estudio de las relaciones de comparación", en *Papeles para una filosofía,* Buenos Aires, Losada. 1945, pp. 71 ss.

c) El principio de tercero excluido dice que "todo ente tiene que ser necesariamente 'P' o 'no-P' ". Para retomar el ejemplo anterior: todo ente tiene que ser papel o no-papel (entendiendo por "no-papel" todos los infinitos entes que haya, menos el papel); porque, en efecto, si se trata de cenizas, será no-papel; si se trata de un ángel, será no-papel, etc. Como forzosamente tiene que tratarse de una de las dos posibilidades -o P o no-P-, excluyéndose absolutamente una tercera, por ello el principio se llama de "tercero excluido". (Obsérvese, como una aplicación de este principio, que en matemáticas las llamadas demostraciones por el absurdo se apoyan en él).

d) El principio de razón suficiente, o simplemente principio de razón (o del fundamento), conocido también como principio de Leibniz, porque este filósofo lo enunció por primera vez, afirma que "todo tiene su razón o fundamento"; o, dicho negativamente, que no hay nada porque sí. El hecho de que el lector esté leyendo estas líneas, v.gr. tiene su razón, su fundamento; como, digamos, el deseo de enterarse de qué es la filosofía. El principio sostiene que no puede haber nada absolutamente que no tenga su respectivo fundamento; no sostiene, ni mucho menos, que se conozca ese fundamento, porque en efecto ocurre muchísimas veces que se desconoce el fundamento o razón de tal o cual ente. No se sabe, por ejemplo, la causa de una cierta enfermedad, como el glaucoma, pero ello no significa que no tenga su fundamento; casos como éste no hablan contra el principio de razón, sino más bien contra nuestra capacidad para penetrar en las cosas y determinar sus respectivas razones.

2. *La diversidad de los entes*

Por lo menos según la experiencia corriente, puede decirse que no hay una sola especie de entes, sino varias. Respecto de cuántos y cuáles son esos géneros, los filósofos han discutido y seguirán discutiendo interminablemente. Aquí se adopta una clasificación que no tiene por qué ser la mejor, pero que es de la más corrientes y que nos resulta cómoda para nuestros propósitos. Se distinguirá tres géneros de entes: los sensibles, los ideales y los valores.

a) Los entes sensibles (que algunos autores llaman "reales") son los que se captan por medio de los sentidos, trátese de los sentidos fisiológicamente considerados, como la vista, el olfato, el tacto, etc., sea el sentido íntimo o autoconciencia, que nos permite en un momento dado darnos cuenta -por ejemplo- de que estamos tristes o alegres, o de que estamos ejecutando un acto de atención o evocando un recuerdo. Los entes sensibles se subdividen en físicos y psíquicos.

Los entes físicos son espaciales, es decir, están en el espacio, ocupan un lugar; como la mesa, la silla o nuestro cuerpo. Los entes psíquicos, en cambio, son inespaciales; no tiene sentido, en efecto, hablar del espacio que ocupa un acto de voluntad o un sentimiento de avaricia. Es cierto que, hasta donde nuestra experiencia llega, van siempre ligados a un cuerpo orgánico, pero que vayan ligados a él no quiere decir que sean lo mismo ni que tengan sus mismas características, en este caso la espacialidad. Los entes sensibles, sean físicos o psíquicos, son todos ellos temporales, esto es, están en el tiempo, tienen cierta duración, un origen y un fin. Ello les ocurre tanto a las sillas y a las montañas cuanto a cualquier estado psíquico; aun la pasión más perdurable, llega un momento en que fatalmente cesa y desaparece, ya sea por la muerte o por el motivo, quizás menos consolador, de que todas las cosas humanas tienen su momento de decadencia y desaparición.-Además, los entes sensibles están ligados entre sí por un especial tipo de relación que se llama relación de causalidad: todo ente físico es causa de

otro posterior, y a su vez es efecto de otro anterior; y lo mismo ocurre en el dominio de la actividad psíquica. La relación de causalidad está ligada al tiempo, es un tipo de relación temporal, porque la causa es siempre anterior al efecto y el efecto es posterior a la causa. (Obsérvese que la causa es una forma especial de fundamento o razón, a que se refiere el cuarta principio ontológico).

b) Como ejemplo de entes ideales (cf. cp. XIII, § 9) puede mencionarse los entes matemáticos: los números, las figuras, los cuerpos geométricos (otros entes ideales son las relaciones, como la identidad, la igualdad, la diferencia, la relación de mayor o menor, etc.) Los entes ideales se caracterizan por su intemporalidad, por no ser temporales. Porque si lo fueran, hubieran tenido un comienzo en el tiempo, es decir que tendría que pensarse que hubo una época en la cual, por ejemplo, no existía aún el número 5, y que llegará un momento en que el número 5 desaparezca. Pero los entes matemáticos, y las relaciones que la matemática establece, no son nada que esté en el tiempo; éste no los afecta en absoluto. El tiempo sólo tiene relación con el espíritu del hombre que los conoce, y esto sí es susceptible de ser fechado, por lo que entonces puede decirse que "en el siglo VI a.C. se descubre el llamado teorema de Pitágoras". El hecho de que se le ponga un nombre al teorema -el de Pitágoras, por ejemplo- alude al (supuesto) descubridor del teorema; pero que el descubrimiento tenga autor y fecha no supone que también los tenga lo descubierto[7]**.** El descubrimiento del teorema, el proceso mental que alguien, en determinado momento, realizo, esto sí es un ente psíquico, está inscripto en el tiempo y es perfectamente fechable. Pero el teorema mismo, es decir, la relación que se da entre los lados del triángulo rectángulo, es algo totalmente desvinculado del tiempo; porque, haya alguien que la piense o no, esa relación vale desde siempre y para siempre.

Una segunda característica de los entes ideales es la relación de principio a consecuencia, o relación de implicación, con la que se alude al especial tipo de vinculación que enlaza unos entes ideales con otros. Esta relación se diferencia de la relación causal, entre otras cosas, porque mientras esta última está enlazada con el tiempo, tal enlace no se da entre los entes ideales. Piénsese lo siguiente: a = b, b = c, c = d……….x = y; luego a = y. ¿Quiere esto decir que al amanecer a = b, a la mañana b = c, al mediodía c = d, y que sólo a altas horas de la noche ocurre que x = y? Es evidente que no ocurre tal cosa, y es evidente también lo absurdo del planteo. El matemático ordena estas igualdades para ir de lo que se conoce primero a lo que se conoce después; pero las cosas mismas, los entes de que aquí se trata, y las relaciones que los ligan, son todos a la vez. El libro de matemáticas comienza sentando una serie de postulados o axiomas; luego sigue el teorema 1, que se demuestra en función de los postulados o axiomas; viene después el teorema 2, que se demuestra en función del anterior; luego se continúa con otros teoremas más, 3, 4, 5, etc. Pero está claro que el orden en que aparecen los teoremas *no* es un orden temporal, como si el teorema 5 hubiese aparecido o fuese verdadero varios meses después del teorema 1. En rigor, todos los teoremas son verdaderos a la vez, sin ninguna relación con el tiempo; y el orden según el cual se los dispone no es sino el orden que corresponde a la relación de principio a consecuencia, a que unos se fundan o están implicados por los anteriores -o también, si se quiere, se trata del orden que va de lo más simple a lo más complejo.

[7] Podría suponerse que los entes matemáticos han sido "creados" por el hombre (y tal tesis puede defenderse con buenos argumentos); pero entonces se plantearían curiosos problemas, como, v. gr.. si antes de la aparición del hombre sobre la tierra se reunían *dos* dinosaurios a oíros *das* dinosaurios, ¿no hubiesen sido *cuatro* los resultantes? Por eso se dice con toda propiedad que el teorema de Pitágoras, por ejemplo, ha sido "descubierto" -no inventado o "producido"-, descubierto, i.e., que hasta entonces había estado oculto o cubierto para el hombre, pero que sin embargo ya "era" de algún modo aunque ningún ser humano lo conociera.

c) El tercer género de entes lo constituyen los *valores:* la belleza, la fealdad, la justicia, la injusticia, la utilidad, etc. Se trata de entes muy diferentes de todos los anteriores, y la característica que los separa de ellos reside en que los valores *valen:* esto significa que *frente a ellos no podemos permanecer indiferentes,* porque ante un valor siempre se despierta en nosotros una reacción, una respuesta -la *valoración* o *estimación-,* que puede ser de *adhesión* -si el valor es positivo- o de *rechazo* -si el valor es negativo-. La disciplina que se ocupa del estudio de los valores se denomina *axiología.*

A los objetos sensibles en los cuales se dan los valores, o en los cuales éstos encarnan, se los llama *bienes* -como una estatua, en que se da el valor belleza, o una máquina de escribir, que es útil. Todo el mundo conoce la expresión *"bienes* de consumo", que se oye a diario, o qué quiere decir que "Gómez posee cuantiosos bienes". De manera que "bienes" son todas las cosas valiosas, como una sinfonía, o un acto de honradez, una heladera o un automóvil.- Para evitar graves malentendidos, es preciso no perder de vista esta diferencia: el *valor,* de una lado, y la *cosa valiosa,* el bien, por el otro. Una obra de arte, como la *Alegoría de la Primavera,* de Botticelli, es un bien, una cosa valiosa, distinta de cualquier otra (como, digamos, de *La maja desnuda);* pero ambas encarnan el *valor* "belleza", que les es común.

Una segunda característica de los valores es la *polaridad:* que los valores poseen polaridad significa que frente a todo valor hay siempre un contravalor o disvalor o valor negativo -frente a la justicia, la injusticia; frente a la bondad, la maldad; frente a la utilidad, la inutilidad. La dualidad de las estimaciones -adhesión o rechazo- está vinculada entonces a la polaridad de los valores.

En tercer lugar, los valores tienen *jerarquía.* Esto quiere decir que no valen todos uniformemente, sino que hay valores que valen más que otros, que son más "altos", como suele decirse, en tanto los otros son más "bajos"; uno: son "superiores" y otros "inferiores". Según tal jerarquía los valores se ordenan en una serie o *tabla de valores,* desde los que valen menos o son menos importantes, hasta los que valen en grado máximo.

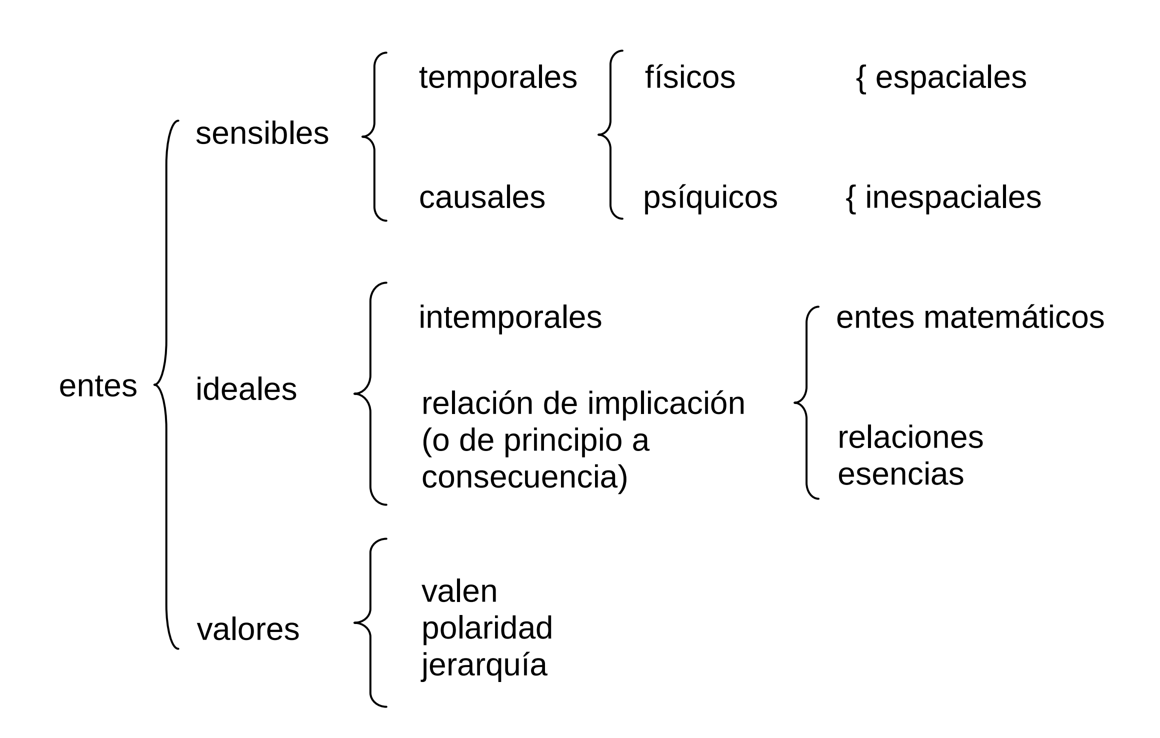
Hay valores económicos, como la utilidad; valores vitales, como la salud, la enfermedad, la lozanía; valores religiosos, como lo santo y lo demoníaco; valores éticos o morales, como el bien y el mal; valores jurídicos, como la justicia y la injusticia; etc. Pero, ¿cuáles son los que valen más y cuáles los que valen menos, y, en general, cómo están jerárquicamente ordenados todos ellos? En este punto, las opiniones de los filósofos son muy divergentes. Hay quienes sostienen que entre los valores hay relaciones jerárquicas objetivas, rigurosas y absolutas (objetivismo axiológico); en tanto que otros afirman que todas las relaciones jerárquicas entre los valores (y los valores mismos) son puramente subjetivas o relativas (relativismo axiológico), es decir, que varían según las épocas (relativismo historicista), o según los individuos (relativismo subjetivista), o de acuerdo con el grupo social de que se trate (relativismo sociologista), etc. Cuál de estas teorías esté en la verdad, no es cuestión que se pueda encarar al comienzo mismo del estudio de la filosofía; se trata de uno de los problemas más complejos, y cada una de las diversas doctrinas dispone de fuertes argumentos. Nos limitaremos, después de dejar señalado el problema, a unas pocas observaciones.

La experiencia muestra que, al menos en primera instancia, son muchas las personas que adhieren con entusiasmo al relativismo. Si los valores son relativos, si cada cual valora las cosas a su manera, en el fondo estaría autorizado -parece- a hacer lo que le parezca; el relativismo, entonces, promete una vida más fácil. Sin embargo, en cuanto se piensa la cuestión con un poco de cuidado, se nota en seguida que lo que hagan los demás sobre la base del principio de que cada uno puede hacer lo que le guste, bien puede repercutir desagradablemente sobre nosotros. Si los valores son relativos, debiera admitirse que los valores proclamados por el régimen nazi en Alemania, por ejemplo, eran valores tan legítimos como cualesquiera otros, puesto que eran los valores relativos a ese

régimen político. Pero ocurrió que con ese régimen y con esa teoría se asesinaron millones de personas. Si se reflexiona sobre esto, puede parecer entonces que el relativismo, si no se lo elimina, por lo menos hay que restringirlo un poco; el ejemplo que se acaba de aducir nos lleva a pensar que debe haber en ciertas zonas de la vida humana algunos valores absolutamente negativos, valores que bajo ninguna circunstancia debieran ser admisibles, porque si no se correría el riesgo de degradar nuestra propia humanidad.

Piénsese además en lo siguiente. Supóngase que de pronto la mayor parte de los seres humanos, por un problema genético quizás, comenzasen a nacer ciegos. ¿Qué pasaría entonces con las obras de arte pictórico? *La última cena,* de Leonardo, o el *Guernica,* de Picasso, ¿dejarían de ser obras de arte, dejarían de ser obras que encarnan grandes valores estéticos? Pues bien, así como hay ceguera fisiológica, y así como hay ojos que ven mejor que otros, de manera parecida uno de los más grandes teóricos de la axiología, Max Scheler (1874-1928), sostuvo que también hay ceguera axiológica, esto es, una incapacidad para captar o acceder a ciertos valores, como, por ejemplo, a los estéticos; y efectivamente la experiencia nos pone en contacto con "ciegos axiológicos", o poco menos, es decir, con personas totalmente insensibles para el arte, o para las normas morales, o para los fenómenos religiosos. Y bien, así como no se puede sostener que no hay cosas visibles porque los ciegos nos las ven, de la misma manera -siguiendo el razonamiento de Scheler- no se puede negar la existencia de valores, de obras de arte, v. gr., porque haya personas axiológicamente incapacitadas para captarlos, o, en el caso de la jerarquía, para aprehender adecuadamente el orden que objetivamente les corresponde.[8]

A manera de resumen de este §, se puede esquematizar lo dicho en el siguiente cuadro:



[8] Seguramente quedará el lector con muchas y razonables inquietudes en torno de este tema de los valores. Y es que se trata de una cuestión particularmente compleja -con decir que hay filósofos que sostienen que los valores *no* "son", sino simplemente "valen", y que, según ello, no serían "entes" (aquí se prescinde de tal planteo, que como es obvio parte de una noción de "ser" muy estrecha)-. Debe recordarse (cf. "Prefacio") que este libro no propone soluciones. sino más bien señala problemas. De todos modos el tema de los valores volverá a tocárselo más adelante, desde perspectivas distintas y enfoques diversos.

3. ***Una primera definición de la filosofía***

Lo dicho sobre la ontología en los dos §§ anteriores es por ahora suficiente; se lo trajo a colación para fijar las nociones de ente, de ser, y de los distintos tipos de entes, de tal modo que ahora se está en condiciones de sacar, a manera de conclusión, una primera definición de la filosofía, definición que está en el propio Aristóteles, quien al comienzo del Libro IV de su *Metafísica* dice que la filosofía (o, más rigurosamente, la ontología o metafísica)[9] es un saber que se ocupa teoréticamente del ente en tanto ente y de las propiedades que como tal le son propias

Esta definición, sin duda muy técnica, muy "abstracta", y que de primera intención le hubiera resultado seguramente ininteligible, está ahora el lector en condiciones de comprenderla bien. Porque hasta aquí no se ha hecho otra cosa sino lo que Aristóteles dice que es lo propio de la metafísica. En efecto, hemos estado procediendo de manera "teorética", es decir, dedicándonos simplemente a "conocer". Lo conocido ha sido el ente; se ha dicho qué es ente, cuáles son sus especies. Y al hablar del ente, no se ha hablado de ningún ente en particular; no se ha hablado de Napoleón ni de los poliedros ni de las salamandras, y cuando se ha mencionado algún ente particular, como el papel, o la suma de 2 + 2, ello ha sido tan sólo a manera de ejemplo: nos hemos ocupado de los entes "en tanto entes". En efecto, este giro, "en tanto entes", significa que nos hemos ocupado de *todos* los entes; que, en rigor, en las consideraciones que se llevan hechas nos hemos referido a la totalidad de absolutamente todo lo que hay -las estrellas, las obras de arte, los objetos de la matemática, los centauros, y aun de los entes absurdos como los triángulos redondos-, pero que todos ellos han sido considerados, no para enfocarlos particular o individualmente, sino para pensarlos únicamente *en lo que tienen de entes,* para pensarlos "en cuanto entes".

Como este giro: "en tanto ente"; es lo más difícil de comprender en la definición aristotélica, conviene fijar la atención en la diferencia que hay entre la filosofía y las llamadas "ciencias particulares", como la matemática, por ejemplo. Puesto que nos hemos referido *a todos* los entes, nos hemos ocupado *también* de los entes matemáticos; pero con una importantísima diferencia. Porque está claro que nos hemos ocupado de los *"entes* matemáticos", y no de los "entes *matemáticos"*, es decir, que el acento ha sido puesto en lo que los entes matemáticos tienen de entes, y no en lo que tienen de matemáticos -porque esto último es lo que constituye la labor propia de la ciencia llamada matemática. Por ello se dice que la filosofía trata del ente *en tanto ente* -no del ente en tanto ente matemático, o histórico, o social, o lo que fuere. La filosofía se ocupa del ente, pero no en lo que tiene de distintivo o de propio en cada caso -como esta hoja de papel, o el número 8, o la batalla de San Lorenzo-, sino fijándose en lo que el ente tiene de ente, y en las propiedades que como tal, es decir, en cuanto ente, le corresponden; atendiendo a

[9] Decimos "la filosofía" V la ontología o metafísica" porque la metafísica, por razones que en su momento se verán (cf. Cap. XIV. § 20), parece constituir el núcleo mismo de la filosofía; sus otras "partes" -gnoseología y ética (o. en términos más amplios, axiología, de la que la ética vendría a constituir una sección)- dependen en definitiva de la metafísica. -Puede distinguirse entre ontología y metafísica; aquélla se ocupa del ente en general, ésta del fundamento del ente o ente supremo (cf. más adelante, § 4); o bien considerar la ontología como metafísica general, en tanto que la metafísica especial abarca la psicología racional (o antropología filosófica), la cosmología y la teología racional (cf. Cap. X, 5 6). Todas estas divisiones entre diversas disciplinas filosóficas-metafísica, gnoseología. ética, y muchas otras, como estética, filosofía del derecho, antropología filosófica, epistemología, filosofía de la historia, filosofía de la religión, etc.- tienen cierto valor propedéutico y pueden serle útiles al que se inicia en estos estudios; sin embargo, son engañosas, porque en filosofía no hay propiamente temas o problemas particulares", ya que toda cuestión filosófica supone la totalidad entera de la filosofía.

sus características más generales. Así se ha dicho alguna vez, paradójicamente, que el filósofo es un "especialista en generalidades".

La filosofía se ocupa con *la totalidad* de los entes -a diferencia de las ciencias, cada una de las cuales trata de un determinado sector de entes tan sólo. En este sentido no hay ningún saber que tenga radio mayor, un alcance más totalizador, que aquel que es propio de la filosofía. Podría pues caracterizársela diciendo que *la filosofía es el saber más amplio* de todos -ya que, según la definición aristotélica, no hay nada que no esté a su alcance, pues *todo,* de una manera u otra, cae bajo su consideración, nada le escapa, ni siquiera la "nada" misma.[?] (Si esto es un privilegio de la filosofía, si es ventaja o inconveniente, queda sin embargo por discutir; sobre ello es mucho lo que puede decirse).

4. *El fundamento. Primer origen de la filosofía: el asombro*

Para poder precisar mejor el sentido de la afirmación según la cual la filosofía se ocupa con la totalidad del ente, recuérdese el cuarto principio ontológico, el principio de razón, y aplíqueselo a la totalidad de los entes. De ello resultarán las siguientes preguntas: ¿por qué hay mundo?, ¿por qué hay entes? Pues "pudo" -quizás- no haber habido nada; pero como de hecho hay algo, y como el principio de razón dice que todo tiene su porqué o fundamento, entonces es preciso preguntar: ¿por qué hay ente, es decir, cuál es el fundamento del ente en totalidad? La totalidad de los entes, el mundo, parece una totalidad ordenada, estructurada conforme a leyes; pero, ¿por qué la realidad está ordenada, y lo está tal como lo está y no según pautas diferentes? ¿Por qué está constituida conforme a leyes, y no de modo enteramente desordenado, caótico? ¿Es ello casualidad, un capricho, o responde a algún designio inteligente? La parte de la filosofía que se ocupa de este problema del fundamento, con todas las inflexiones propias del mismo, se llama *metafísica.*

Volvamos a preguntar. Si todo ente debe tener un fundamento, ¿cuál es el fundamento de los entes en totalidad, vale decir, qué es lo que hace que los entes sean, en qué consiste el *ser* de los entes, de cada uno de ellos y de la totalidad? Los entes son, en efecto; pero, ¿qué quiere decir "ser"? ¿Qué es eso -el ser- por virtud de lo cual los entes en cada caso son, y son tal cual son? Todas estas preguntas nacen del *asombro* del hombre frente a la totalidad del ente, surgen del asombro ante el hecho de que haya entes cuando bien pudo no haber habido nada[10]. Por ello se dice, desde **Platón**[11] y **Aristóteles**[12], que el *asombro* o sorpresa (θαυμα *[thaüma])* es el *origen de la filosofía,* lo que impulsa al hombre a filosofar. En efecto, el que algo sorprenda hace que uno se pregunte por lo que ocasiona la sorpresa; y la pregunta lo lleva al hombre a buscar el conocimiento.

Pero cuando se lo refiere a la filosofía, está claro que no se trata del asombro más o menos inteligente o tonto de la vida diaria, del asombro ante cosas o circunstancias particulares -como ante un edificio de enormes dimensiones, o ante la conducta de cierta persona extravagante; sino que *el asombro filosófico es el asombro ante la totalidad del ente,* ante el mundo. Y este asombro -que en su plenitud y pureza aconteció según parece por primera vez entre los griegos, allá hacia comienzos del siglo VI antes de J.C.- ocurre cuando el hombre, libre de las exigencias vitales más urgentes -comida, habitación, organización social, etc.-, y también libre de las supersticiones que estrechan su consideración de las cosas, se pone en condiciones de elevar la mirada, mucho más

[10] Uno de los libros más resonantes (con lo cual no se afirma nada acerca de sus méritos intrínsecos) de hace unas cinco décadas se titula, justamente. *El ser y la nada* (1943): su autor, JEAN PAUL SARTRE.
[11] *Teétetos* 155 d
[12] *Metafísica* A 2 982 b 12s.

allá de sus necesidades y contorno más inmediatos, para contemplar la totalidad y formularse estas preguntas: ¿qué es esto, el mundo?, ¿de dónde procede, qué fundamento tiene, cuál es el sentido de todo esto que nos rodea? -Pues bien, en el momento en que el hombre fue capaz de formularse estas preguntas de manera conceptual, con independencia de toda concepción mítica, religiosa o tradicional-, en ese momento había nacido la filosofía.[13]

Desde otro punto de vista, no conceptual, también responde a estas preguntas (al menos en cierto sentido) otra manifestación de la vida humana, distinta de la filosofía: la religión. En efecto -y para tomar un ejemplo concreto y referido al mundo griego-, en la *Teogonia* ("generación de los dioses"), el poeta **Hesíodo** (alrededor del 700 a.C.) invoca a las musas y escribe:

> Decid cómo, con los dioses, nació todo desde un principio: la tierra, los ríos, el mar infinito de impetuoso oleaje, los brillantes astros y el ancho cielo en lo alto. Y los que de ellos nacieron, los dioses dispensadores de bienes. Decid cómo dividieron las riquezas y cómo distribuyeron los honores; y cómo, desde el primer día, habitaron el escarpado Olimpo.
>
> Decidme todo esto, musas que habitáis las olímpicas moradas, comenzando desde el principio; y decidme lo que fue primero de todo.
>
> Primero nació Caos (abismo); luego Tierra de ancho seno, sede inamovible y perenne de todos; y Eros [amor], el más bello entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y subyuga el corazón en el pecho y la prudente voluntad de todos los dioses y de todos los hombres.
>
> De Caos nacieron Erebo [tinieblas] y la negra Noche; y de Noche, a su vez, nacieron Éter y Hemera (el día).
>
> Tierra, en primer lugar, originó un ser igual a ella misma, para que la cubriera enteramente: Urano (cielo] estrellado, el que habría de *ser* para los dioses sede inamovible y perenne. Luego produjo las altas Montañas, plácidas moradas de dioses, de las Ninfas, [...]
>
> Lejos del amor deseable, también generó a Ponto, el infecundo piélago de oleaje enardecido. Pero de inmediato, poseída por Urano, dio a luz a Océano, de profundos remolinos,... [14]

Toda religión y toda mitología, pues, dan una respuesta a aquellas preguntas. La diferencia está en que la filosofía da una respuesta puramente conceptual. Ello parece haber sido la obra de **Tales** de Mileto (hacia el 585 a.C.) y por lo cual pasa por ser el primer filósofo. En efecto, él no se refiere a nada sobrenatural, no habla de dioses que hayan hecho este mundo ni de las relaciones, amistades y luchas entre los mismos. Simplemente, Taks se pregunta *qué son* las cosas. Y contesta con una respuesta que puede parecer extraña: *el agua;* todo procede del agua, el principio o fundamento (αρχη *[arjé])* (cf. Cap. II,§ 3) de todas las cosas es el agua.

No se conoce cuál fue la argumentación, las razones por las cuales sostuvo Tales esta tesis. Conjetura Aristóteles[15] que el curso de su razonamiento pudo haber sido el siguiente: los fenómenos fundamentales de la vida -la digestión y la reproducción- se realizan en un medio húmedo; por tanto, según una inferencia analógica, Tales habría sacado la conclusión de que es de la humedad, es decir, del agua, de donde se han generado todas las cosas.

La respuesta de Tales, así como la hipotética argumentación, pueden resultar demasiado simples, o aun ingenuas. Pero Bertrand Russell (1872-1970) observaba que la respuesta, a pesar de que pueda parecer elemental y mal fundada, en el fondo no se aleja

[13] Cf. ARISTÓTELEs, *Metafísica,* I, 1 981 b 21-25

[14] *Teogonia,* versos 108-113, trad. R.V. Caputo (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, p. 33). Cf. Génesis, Cap. I.

[15] *Metafísica* I 3 983 b 21 ss.

mucho de las teorías más modernas acerca de la constitución de la materia, según las cuales el átomo más simple, y en ese sentido base de todos los demás, es el átomo de hidrógeno (un solo protón y un solo electrón), el cual constituye las dos terceras partes del agua; Tales se habría equivocado, según esto, por un error de sólo un tercio. Tal interpretación, sin duda, es un flagrante anacronismo, porque le atribuye a Tales teorías propias de nuestra época y que él desconoció por completo. Pero lo que nos interesa es ver que, en todo caso, su pensamiento no tenía nada de absurdo, aun a la luz de la ciencia actual.

Y sobre todo importa darse cuenta de que la afirmación de Tales carece de elementos míticos o fantásticos, porque no habla del agua como algo sobrenatural, como cuando Hesíodo se refería al Océano, que para él era una divinidad, sino que encara su asunto de manera puramente pensante, de modo *puramente conceptual.* Con Tales nace el pensamiento racional, y pasa por ser el primer filósofo precisamente porque intenta explicar la realidad en términos exclusivamente conceptuales. Junto con ello Tales descubre, a su manera, la idea fundamental de la *unidad de la realidad,* porque *todo,* a pesar de su multiplicidad, se reduce a una sola cosa, a un solo principio: el agua.

Sin embargo, es preciso formular de inmediato una advertencia, si no se quiere desconocer el sentido del pensamiento de Tales. Por el hecho de que el principio o fundamento de todas las cosas sea el agua -es decir, uno de los que llamamos elementos "materiales"-, no hay que creer que Tales fuese lo que se llamaría un materialista, por lo menos en el sentido con que se usa hoy en día este término. Porque esa substancia primordial -el agua- era para él algo fundamentalmente animado y animante, vale decir, algo dotado de vida y a la vez capaz de otorgarla. (Por ello suele decirse que Tales, y otros filósofos que inmediatamente le siguen -Anaximandro, Anaxímenes-, son "hilozoístas", porque conciben la materia -en griego υλη *(hyle)-* como algo viviente).

5. ***Filosofía e historia de la filosofía***

Ahora bien, ocurre que para esta pregunta acerca del fundamento no hay *una* sola respuesta, sino *muchas;* tantas como filósofos. Porque si Tales dijo que el principio de todas las cosas está en el agua, **Anaximandro** afirmará que se lo encuentra en lo indefinido o indeterminado, **Anaxímenes** en el aire y **Pitágoras** en los números; los materialistas sostienen que el fundamento de todas las cosas es la materia, y según otros filósofos ese fundamento lo constituye Dios, sea que a ese Dios se lo entienda como trascendente al mundo, o bien como inmanente a las cosas, como constituyendo su sentido o su organización interior; y habrá quienes digan, como Platón, que el verdadero fundamento de las cosas son las "ideas", y también habrá quien diga que ese fundamento se halla en el Espíritu, tal como sostendrá Hegel.

Más respuestas al problema del fundamento del ente en totalidad se verán a lo largo de estas páginas. Lo que ahora interesa no es pasar lista de todas las opiniones, ni mucho menos, sino tan sólo indicar algunas como ayuda para comprender mejor el sentido del problema que nos ocupa. Pero además en este punto es preciso y oportuno llamar la atención sobre un hecho -sin duda desconcertante- que es una de las constantes en el estudio de la filosofía. Y es que, *prima facie,* la pregunta por el fundamento de todas las cosas tiene respuestas diversas, contradictorias entre sí, y -repetimos, *prima facie-* sin que *ninguna* parezca por lo pronto *más verdadera* que las otras. Hay quienes dicen que la realidad es en su fondo materia, o que la realidad es Espíritu, o que la realidad es Dios. Pero -por lo menos en el punto de nuestro estudio en que nos hallamos- no se ve en primera instancia que ninguna de estas tesis tenga más privilegio que las otras. (Otra cuestión es la de las preferencias de cada uno; pero de lo que aquí se trata no es de

"preferencias", sino de lo que las cosas mismas son -cuestión que apenas acabamos de abordar).

También por este lado hay una profunda diferencia entre la filosofía y las ciencias (cf.§ 3). Porque la historia de la ciencia es una historia progresiva, donde cada etapa elimina o supera las anteriores; por eso, para saber ciencia a nadie se le ocurre estudiar historia de la ciencia. Si se quiere aprender matemáticas, no se pone uno a estudiar un texto de historia de las matemáticas, sino que se recurre al tratado más nuevo y más completo de la materia, se lo estudia, y entonces, habiéndolo asimilado, puede decirse que se sabe matemáticas. La historia de las matemáticas es propiamente historia, y no matemáticas (aunque, como es obvio, para estudiarla se necesiten conocimientos matemáticos). Y a ello va unida la circunstancia de que en cada momento del desarrollo de la ciencia, los científicos están de acuerdo unos con otros, por lo menos en lo esencial y respecto de la mayor parte de su material de estudio; y si hay sectores en los que surgen discrepancias, se tratará justo de aquellas zonas donde el conocimiento científico no ha sobrepasado aún suficientemente: el ámbito de las hipótesis o las teorías.

Pero al revés de lo que ocurre con la de la ciencia, la historia de la filosofía -por lo menos en primera instancia- no parece tener carácter progresivo, si con ello se entiende que Platón, por ejemplo, ha sido superado por Descartes, v.gr., o por tal o cual pensador actual, y que por ello el estudiarlo sería tan inútil y anacrónico como aprender física, digamos, con las obras de Arquímedes en lugar de hacerlo con un tratado actual de la materia.[16] Y es que más bien en cada gran filósofo pareciera latir un valor permanente, de manera parecida a lo que ocurre con el arte o la literatura, cuyas grandes obras encierran sugerencias, inspiraciones y enseñanzas siempre nuevas. Por eso estudiar filosofía es en buena parte -tal como aquí se lo hace- estudiar historia de la filosofía, y por eso la historia de la filosofía no es historia, sino filosofía.

Aristóteles, o Plotino, o Descartes, o Kant, son tan "actuales" como los filósofos vivientes. Platón es tan actual como Heidegger, y es por ello por lo que en cada momento de la historia de la filosofía no hay acuerdo (al revés de lo que pasa en la ciencia). Éste es el fenómeno de lo que se llama la "anarquía de los sistemas filosóficos". Simplemente, aquí se lo señala; si ello es un defecto de la filosofía, o si, por el contrario, allí reside su virtud suprema, se tendrá ocasión de examinarlo más adelante.[17] De todos modos, ahora debe quedar claro lo siguiente: que en el lugar en que nos encontramos colocados, frente a esta galería de filósofos que se extiende desde Tales de Mileto hasta nuestros días, esta galería, considerada independientemente de nuestras simpatías, considerada objetivamente, se nos ofrece de tal manera que -repetimos- no se ve ningún sistema filosófico que goce de mayor privilegio que los demás.

6. *Segundo origen de la filosofía: la duda*

¿Será entonces, quizá, que no es posible conocer el fundamento del ente, puesto que la filosofía se mueve en tal anarquía? ¿O será que hasta ahora no se ha acertado con la manera adecuada de conocerlo? El conocimiento humano está constantemente asechado por el error, y esto no sólo ocurre en la filosofía, sino también en la ciencia y en la vida diaria. Entonces aquellas preguntas y este estado de cosas nos llevan a señalar un segundo origen de la filosofía y a plantearnos el problema del conocimiento.

[16] No faltan, sin embargo, quienes afirmen tales "superaciones": porque también este es un problema filosófico.

[17] Sobre el tema de la "anarquía" y la verdad en la filosofía, puede verse A.P.CARPIO, *El sentido de la historia de la filosofía,* Buenos Aires. Eudeba, 1977

El primer origen de la filosofía se lo encontró en el asombro. Pero la satisfacción del asombro, lograda mediante el conocimiento filosófico, pronto comienza a vacilar y se transforma en duda en cuanto se observa la multiplicidad de los sistemas filosóficos y su desacuerdo recíproco, y, en general, la falibilidad de todo conocimiento. Esta situación lleva al filósofo a someter a crítica nuestro conocimiento y nuestras facultades de conocer, y es entonces la *duda,* la desconfianza radical ante todo saber, lo que se convierte en *origen de la filosofía.*

Reflexiónese ante todo en los llamados errores de los sentidos. Por ejemplo -y estos ejemplos son muy viejos, repetidamente aducidos a lo largo de la historia de la filosofía, pero justo por ello conviene recordarlos-, una torre vista a la distancia parece circular, mas observada de cerca resulta ser de base cuadrangular; un remo parcialmente introducido en el agua parece quebrado, pero si se lo saca del agua se "endereza", y si se lo vuelve a sumergir, parece volver a quebrarse; y si mientras se lo ve quebrado se lo toca con la mano, se tendrá a la vez dos testimonios diferentes: el ojo dice que el remo está quebrado, el tacto que no. Estos problemas los resuelve la óptica de manera relativamente sencilla; pero no es ahora la solución de los mismos lo que interesa, sino tomar clara conciencia de que los sentidos con frecuencia nos engañan, que nuestras percepciones suelen ser engañosas. Pero entonces, ¿qué seguridad tenemos de que no nos engañen siempre?

Y con nuestra otra facultad de conocer, con el pensamiento, con la razón, ¿qué ocurre? ¿Puede tenerse la absoluta seguridad de que la razón no nos engaña? Parece que no, porque a veces nos equivocamos aun en los razonamientos más sencillos, por ejemplo haciendo una simple suma; por tanto, no es la razón un instrumento tan seguro como para confiar ciegamente en ella. O bien considérese el siguiente problema: una casa la hacen 50 obreros en 20 días, 100 obreros en 10 días, 200 obreros en 5. 400 en 2 días y medio..., y si se continúa así, resultará que con un número *x* de obreros la casa se hará en un segundo. El cálculo está bien hecho, y desde este punto de vista la argumentación es perfectamente racional; pero es obvio que no es posible fabricar una casa en tiempo tan breve. En su construcción intervienen factores que invalidan el cálculo; es preciso, por ejemplo, manipular los materiales, que el cemento o la argamasa se consoliden, etc. -además de que, y sobre todo, habría tanta gente en un mismo lugar que nadie podría trabajar (ya dice el refrán que "muchas manos en un plato hacen mucho garabato"). De manera que la razón, que ha realizado un cálculo matemáticamente irreprochable, no basta en este caso para determinar la manera de construir rápidamente la casa del ejemplo; parece como si hubiera una cierta falta de coherencia entre la razón y la realidad, un cierto coeficiente de irracionalidad en las cosas. Y dejando de lado este ejemplo, que por supuesto es deliberadamente exagerado, piénsese en tantos sistemas políticos que el hombre ha ideado, sistemas, muchos de ellos, enteramente racionales, perfectamente bien pensados, pero que, llevados a la práctica, si no han sido un desastre, por lo menos han quedado muy lejos de las pretensiones de quienes los idearon y creyeron en sus bondades, confiados en que con ellos se iban a eliminar las mil y una injusticias que afligen a las sociedades humanas.

En primera instancia todos creemos ingenuamente en la posibilidad de conocer, el conocimiento se nos ofrece con una evidencia original; pero esta evidencia desaparece pronto y la reemplaza la duda ni bien se toma conciencia de la inseguridad e incerteza de todo saber. Nace la duda cuando nos damos cuenta de este estado de cosas, de la falibilidad de las percepciones y de los razonamientos.

Ahora bien, la duda filosófica puede asumir dos formas diferentes: la duda por la duda misma, la duda sistemática o pirroniana, y la duda metódica o cartesiana.

a) Al escepticismo absoluto o sistemático se lo llama también pirroniano porque fue **Pirrón** de Elis (entre 360 y 270 a.C, aproximadamente) el que lo formuló. Si puede

decirse que lo haya formulado, porque Pirrón era un escéptico absoluto, es decir, negaba la posibilidad de cualquier conocimiento, fuera de lo que fuese; y por lo mismo negaba que pudiera siquiera afirmarse esto, que "el conocimiento es imposible", puesto que ello implicaría ya cierto conocimiento -el de que no se sabe nada. Pirrón, por tanto, consecuente con su pensamiento, prefería no hablar, y en última instancia, como recurso final, trataba de limitarse a señalar con el dedo.

Todo esto puede parecer extravagante, y en cierto sentido lo es; pero conviene observar dos cosas. En primer lugar, que Pirrón era hombre íntegro, en el sentido de que tomaba con toda seriedad lo que enseñaba, al revés de tantos personajes cuya conducta nada tiene que ver con sus palabras. A Pirrón hubieron de practicarle dos o tres operaciones quirúrgicas, en una época en que no existían los anestésicos; pues bien, Pirrón soportó las intervenciones sin exhalar un solo grito ni emitir una sola queja, ya que gritar hubiese sido lo mismo que decir "me duele", hubiese sido afirmar algo, cosa que su escepticismo le prohibía. En segundo lugar, no hay dudas de que debió haber sido un hombre muy extraordinario; sus conciudadanos lo admiraron tanto que promulgaron una ley estableciendo, en honor a Pirrón, que los filósofos quedaban exceptuados de pagar impuestos...

b) Pero interesa más (y luego se lo verá con mayor detalle, cf. Cap. VIII, §§ 4-6) la *duda metódica,* la duda de Descartes. Esta duda no se la practica por la duda misma, sino como *medio* para buscar un conocimiento que sea absolutamente cierto, como instrumento o camino (método) para llegar a la certeza. En síntesis, dice Descartes lo siguiente: si me pongo a dudar de todo, e incluso exagero mi duda llevándola hasta su colmo más absurdo, hasta dudar, por ejemplo, de si ahora estoy despierto o dormido, hasta dudar de que 2 + 2 sea igual a 4 (porque quizás estoy loco, o porque mi razón está deformada o es incapaz de conocer, y me parece que 2 + 2 es igual a 4 cuando en realidad es igual a 5); si dudo de todo, pues, y llevo la duda hasta el extremo máximo de exageración a que pueda llevarla, sin embargo tropezaré por último con algo de lo que ya no podré dudar, por más esfuerzos que hiciere, y que es la afirmación "pienso, luego existo". Esta afirmación representa un conocimiento, no meramente verdadero, sino *absolutamente cierto,* porque ni aun la duda más disparatada, sostiene Descartes, puede hacernos dudar de él.

Se dijo que es el asombro lo que lleva al hombre a formular preguntas, y primordialmente la pregunta por el fundamento. Por su parte, la pregunta conduce al conocimiento; pero a su vez, cuando se tiene cierta experiencia con el conocimiento, se descubre la existencia del error, y el error nos hace dudar. Se plantea entonces el problema acerca de qué es el conocimiento, cuál es su alcance o valor, cuáles son las fuentes del conocimiento y a cuál de las dos -los sentidos o la razón- debe dársele la primacía. De todas estas cuestiones se ocupa la parte de la filosofía que se conoce con el nombre de *teoría del conocimiento* o *gnoseología.*[18] (Aquí también hay una diferencia entre la ciencia y la filosofía, porque la ciencia no se plantea el problema del conocimiento; la ciencia, por el contrario, parte del supuesto de que, simplemente, el conocimiento es posible, supuesto sin el cual ella misma no sería posible. Cf. Cap. III, § 3).

[18] Cf. nota 4. A la gnoseología también se la llama a veces "epistemología"; es preferible, sin embargo, reservar esta denominación para la teoría del conocimiento (no en general, sino sólo) científico, para la filosofía de la ciencia.

7. *Tercer origen de la filosofía: las situaciones límites*

El filósofo pregunta a causa del asombro que en él despierta el espectáculo del mundo. Ahora bien, en el asombro el hombre se encuentra en una actitud directa, simplemente referido al mundo, objeto de su mirada. Pero cuando aparece la duda, ocurre que esa mirada se repliega sobre sí, porque aquello sobre lo que la dirige no es ya el mundo, las cosas, sino él mismo, o, con mayor exactitud, su propia actividad de conocer; su mirada entonces está dirigida a esa mirada misma. Puede decirse que con la duda se inaugura la reflexión del hombre sobre sí mismo -reflexión sobre sí que llega a su forma más honda y trágica cuando el hombre toma conciencia de las *situaciones límites.*

Esta expresión de "situaciones límites" la introdujo un filósofo contemporáneo, **Karl Jaspers** (1883-1969). El hombre se encuentra siempre en situaciones; por ejemplo, la del conductor de un taxi, guiando su vehículo, o la del pasajero, transportado en él. En casos como éstos, se trata de situaciones que cambian o pueden cambiar; el conductor puede empeñarse en cambiar de oficio, e instalar un negocio, v. gr. Pero además de las situaciones de este tipo, de por sí cambiantes, hay otras "que, en su esencia, permanecen, aun cuando sus manifestaciones momentáneas varíen y aun cuando su poder dominante y embargador se nos disfrace", dice Jaspers; y agrega: "debo morir, debo sufrir, debo luchar, estoy sometido al azar, inevitablemente me enredo en la culpa".[19] A estas situaciones fundamentales e insuprimibles de nuestra existencia es a las que Jaspers llama "situaciones límites".

Se trata entonces de situaciones insuperables, situaciones más allá '!e las cuales no se puede ir, situaciones que el hombre no puede cambiar porque son constitutivas de su existencia, es decir, son las propias de nuestro ser-hombres. Porque el hombre no puede dejar de morir, ni puede escapar al sufrimiento, ni puede evitar hacerse siempre culpable de una manera u otra. En cuanto que tales situaciones *limitan* al hombre, le fijan ciertas fronteras más allá de las cuales no puede ir, puede decirse también que manifiestan la radical *finitud* del hombre -una de cuyas expresiones .so encuentra en las famosas palabras de Sócrates, "sólo sé que no sé nada", en las que se revela la primordial menesterosidad del hombre en general, y de todo conocimiento humano en particular (cf. Cap. IV, § 3). Y bien, en la conciencia de las situaciones límites, o de la finitud del hombre, se encuentra el tercer *origen de la filosofía.*

Epicteto (50-138 d.C, aproximadamente) fue un filósofo de la escuela estoica. Era esclavo, y se cuenta que una vez su amo se complacía en torturarlo retorciéndole una pierna; Epicteto, con toda tranquilidad, le dijo: "ten cuidado, porque la vas a romper"; y cuando, efectivamente, se la hubo quebrado, agregó con la misma serenidad: "¿Has visto? Te lo había advertido". La anécdota revela, en toda su simplicidad y grandeza a la vez, cuál era el ideal de vida que los estoicos perseguían: lograr la más completa impasibilidad frente a todo cuanto pueda perturbarnos.

Pues bien, Epicteto sostuvo que el origen del filosofar reside "en la conciencia de la propia debilidad e impotencia"[20] del hombre (lo que hemos llamado su finitud). Enseñaba que hay dos órdenes de cosas y de situaciones: las *que dependen de nosotros,* y las *que no dependen de nosotros*[21] No depende de mí mi muerte, ni la fama, ni ¡as riquezas, ni la enfermedad; porque todas éstas son cosas sobre las que no tengo poder ninguno, sino que están determinadas por el destino. Por tanto, tratándose de cosas que no dependen de mí, sobre las cuales no tengo influencia ninguna, es insensato que me preocupe o impaciente. Si muere un amigo, o cualquier persona a quien amo, no tiene sentido que me

[19] *Einführung in die Philosophie [Introducción a la filosofía],* München, Piper, 1958, p. 20.
[20] *Diatribas [Disertaciones]* II, 11, l.
[21] Cf. *op. cit.* II. 22. 2.

desespere, porque esa muerte no depende de mí, no es nada que yo haya podido modificar o impedir; y si me preocupase y desasosegase por esa muerte, no haría sino sumar a una desdicha -la de esa muerte- otra más; la de mi dolor, la de mi sentimiento de impotencia. Todas estas cosas se encuentran determinadas por el destino, y lo único que debe hacer el sabio es conformarse con él, o, mejor aun, alegrarse del destino, puesto que es resultado de las sabias disposiciones de la divinidad. Por ende, lo que corresponde es que el hombre en cada caso trate de cumplir lo mejor que pueda el papel que le ha sido destinado desempeñar, sea como esclavo, sea como emperador -porque no deja de ser curioso que dos de los principales filósofos de esta escuela estoica hayan sido, uno, Epicteto, esclavo, y otro, **Marco Aurelio Antonino** (121-180 d.C.), emperador romano. En resumen, lo único que depende de mí son mis pensamientos, mis opiniones, mis deseos, o, en una palabra, todo acto del espíritu; estoes lo único que puedo modificar, y el hombre logrará la felicidad en la medida en que se aplique solamente a este propósito.[22]

Según se desprende de lo que acaba de decirse, el interés fundamental de la reflexión de Epicteto se centra en la conducta del hombre: problema del que, se ocupa la *ética o moral.* Puede concluirse, por tanto, a modo de resumen, que la filosofía brota de tres principales estados de ánimo -asombro, duda, y angustia o preocupación por la finitud y por lo que se debe hacer o no hacer-, a cada uno de los cuales corresponde, en líneas generales, una disciplina filosófica: metafísica, gnoseología y ética, respectivamente.

[22] No está fuera de lugar recordar que el general San Martín leía frecuentemente a Epicteto, y que en sus campañas lo acompañaba su biblioteca, relativamente nutrida y en la cual figuraba el *Manual* de aquel filósofo. En la medida de lo posible, trataba de adaptar su conducta a las normas que ese libro prescribe, (cf. B. Mitre. *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana* (Buenos Aires, Biblioteca de la "La Nación". 1907. tomo I. cp.ll. iii, p. 101). V. gr., en relación "con los tiros de la maledicencia", escribía en carta a Godoy Cruz que, para hacerse insensible a ella, "me he aforrado con la sabia máxima de Epicteto: 'Si se dice mal de ti. y es verdad, corrígele; si es mentira, ríete' " (cit. por Mitre, tomo II, Cap. XI, iv, p. 104).

BIBLIOGRAFÍA

A. MÜLLER, *Introducción a la filosofía* (tr. esp. Buenos Aires Espasa - Calpe 1940). Cap.I

K. JASPERS, *La filosofía* (México, Fondo de Cultura Económica, 1953), Cap II Es trad. de la obra citada en la nota 14,

R. MOND0LFO, *El pensamiento antiguo* (Buenos Aires, Losada. 1942), Introducción 2 v 3 Libro I. Cap. II, i

G. S. KIRK - J.E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos* (trad. esp.. Madrid, Credos 1970) Caps. I y II.

W. WINDELBAND. *Historia de la filosofía antigua* (trad. esp. Buenos Aires Nova 1955 §§ 13 y 14.

Los filósofos presocráticos. I, introd, trad. y notas por C. EGGERS LAN y V. E. JULIA (Madrid, Gredos, 1978).

CAPÍTULO II

CAMBIO Y PERMANENCIA

1. *Devenir e inmutabilidad*

Se dijo que, al aplicar el principio de razón al conjunto de todo lo que es, se planteaba el problema metafísico, es decir, el problema relativo al fundamento de los entes en totalidad; también se dijo que a este problema se han dado las respuestas más diversas (cf. Cap. I, § 5). Ahora bien, entre esa variedad hay dos doctrinas capitales, y justamente en los comienzos mismos del filosofar griego, que constituyen como dos modelos primordiales, y a la vez contrapuestos, que han determinado de manera decisiva todo el pensamiento ulterior -el cual, en este sentido, puede describirse como serie de posibles compromisos o transacciones entre aquellos dos modelos.

Lo que movió a los griegos a filosofar fue el asombro (cf. Cap. I, § 4), y ese asombro fue ante todo asombro por el *cambio,* es decir, por el hecho de que las cosas pasen del ser al no-ser y viceversa. Un árbol, por ejemplo, gracias a ese cambio que se llama crecimiento, pasa de *ser* pequeño, y, por tanto, *no ser* grande, a *ser* grande y *no ser* pequeño. Y el cambio o devenir se manifiesta en múltiples fenómenos del universo: en el cambio de las estaciones -posición del sol, transformaciones de la vegetación, etc.-; en el desarrollo del embrión hasta llegar al individuo adulto; en el nacimiento y en la muerte, y, en general, en la aparición y desaparición de las cosas. Ante tal espectáculo los griegos se preguntaron: ¿Qué es esto del cambio? ¿Por qué lo hay y qué significa? ¿Es que no hay más que cambio, que todo es cambio? ¿O que más bien el cambio es cambio de algo que en su último fundamento no cambia, es decir, de algo permanente? ¿O será el cambio en definitiva mera apariencia, una ilusión?

Pues bien, un filósofo, Heráclito, afirma que el fundamento de todo está en el cambio incesante; que *el ente deviene,* que todo se transforma, en un proceso de continuo nacimiento y destrucción al que nada escapa. El otro, al contrario. Parménides, enseña que el fundamento de todo es el ente inmutable, único y permanente; que *el ente "es",* simplemente, sin cambio ni transformación ninguna.

2. *Heráclito: el fuego*

Heráclito vivió hacia comienzos del siglo V a.C entre 544/1 y 484/1, y era natural de Efeso, ciudad de la Jonia, en la costa occidental del Asia Menor. C*omo* de los demás filósofos anteriores a Platón, no nos quedan de aquél más que fragmentos de sus obras, lo cual constituye ya una dificultad para su estudio.[1] Más con ella se enlaza otra, en cierto

[1] Los fragmentos de los presocráticos, junto con los testimonios antiguos acerca de ellos, se encuentran reunidos, y acompañados por su traducción (alemana), en los *Fragmente der Vorsokratiker [Fragmentos de los presocráticos], de* HERMANN DIELS (1848-1922), obra publicada por primera vez en Berlín, 1903. Aquí hemos utilizado la 6' edición, realizada por W. Kranz, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951, edición a la que corresponde la numeración de los fragmentos, según es corriente hacerlo.

modo más grave, porque depende, no de circunstancias exteriores, sino del pensamiento mismo del filósofo, de la dificultad de su propia doctrina y de su expresión, que le valieron el sobrenombre que le dieran los antiguos: ό Σκτεινος "el Oscuro".

Heráclito expresó del modo más vigoroso, y con gran riqueza de metáforas, la idea de que la realidad no es sino devenir, incesante transformación: "todo fluye", "todo pasa y nada permanece", son frases que Platón atribuye a los heraclitianos.[2] Heráclito se vale de numerosas imágenes, la más famosa de las cuales compara la realidad con el curso de un río: "no podemos bañarnos dos veces en el mismo río" (frag. 91), porque cuando regresamos a él sus aguas, continuamente renovadas, ya son otras, y hasta su lecho y sus riberas se han transformado, de manera que no hay identidad estricta entre el río del primer momento y el de nuestro regreso a él. El río de Heráclito simboliza entonces el cambio perpetuo de todas las cosas. Por tanto lo substancial, lo que tiene cierta consistencia fija, no la puede tener sino en apariencia; todo lo que se ofrece como permanente es nada más que una ilusión que encubre un cambio tan lento que resulta difícil de percibir, como el que secretamente corroe las montañas, por ejemplo, o un bloque de mármol. Y lo que se dice de cada cosa individual, vale para la totalidad, para el mundo entero, que es un perenne hacerse y deshacerse. El fragmento 30 reza:

> Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre vivo, que se enciende según medida y se apaga según medida.

La palabra griega que se traduce por "mundo" es *cosmos* (κοσμος) término que no sólo significaba el universo, sino tenía también el sentido de "adorno", "ornamento", "arreglo",[3] "orden", y no cualquier orden, sino el orden armonioso, equilibrado, bello. Esto quiere decir que al llamar "cosmos" al mundo, los griegos, a través de su lengua -porque todo lenguaje implica una determinada forma de encarar la realidad-, pensaban el mundo como una totalidad ordenada, armónica, hermosa: el mundo era para ellos la armonía, la disposición ordenada de todas y cada una de las cosas[4] desde siempre y para siempre. -Las representaciones mítico-religiosas hablaban de un origen del mundo (no a partir de la nada, como en la creencia judeo-cristiana, sino) a partir del caos o "apertura" primordial que la divinidad o divinidades ordenaban (Hesíodo, cf. arriba. Cap. I, § 4). En declarada oposición, Heráclito sostiene que el cosmos no es obra de los dioses, ni mucho menos, naturalmente, de los hombres; por el contrario, el mundo "siempre fue, es y será", es decir, es eterno, de duración infinita, desde siempre y para siempre, con lo cual Heráclito fue "el primero en presentar en Grecia un concepto de eternidad que es infinidad temporal del ser"-[5] -El cosmos es además único: "el mismo para todos", y con esta idea de su unicidad niega Heráclito la pluralidad de los mundos.

Pero, ¿en qué consiste el mundo, cuál es su fundamento, lo que lo hace ser tal como es? Heráclito afirma que es "fuego siempre vivo". Respecto del significado que le diera el filósofo al fuego, caben dos interpretaciones diferentes, que en el fondo no son incompatibles. -En primer lugar se puede pensar que "fuego" designa el principio o fundamento (αρχη) de todas las cosas, como especie de "material" primordial del que todo está hecho (equivalente entonces al "agua" de Tales, cf. Cap. I § 4). "El camino hacia arriba y el camino hacia abajo, uno y el mismo camino", se lee en el fragmento 60, lo cual se referiría al proceso por el cual se generan todas las cosas del fuego y por el cual todas retornan a él; el camino hacia abajo sería el proceso de "condensación" por el cual del

[2] *Cratilo* 440 c y 402 a.
[3] De κοσμοξ deriva "cosmética".
[4] Concepción que, probablemente, no es la que evoca hoy en nosotros el vocablo "mundo".
[5] R. MONDOLFO, *Heráclito. Textos* v *problemas de su interpretación,* trad. esp. México. Siglo XXI. 1966. p. 225.

fuego proviene el mar (el agua) y de éste la tierra; el proceso inverso es el camino hacia lo alto, que por "rarefacción" lleva de la tierra al mar y del mar al fuego. En segundo lugar, puede pensarse que "fuego" sea una metáfora, una imagen del cambio incesante que domina toda la realidad, elegido como símbolo porque, entre todas las cosas y procesos que se nos ofrecen a la percepción, no hay ninguno donde el cambio se manifieste de manera tan patente como en el fuego: la llama que arde es cambio continuo, y cuanto más quieta parece estar, tanto más rápido es el proceso de combustión (cuando chisporrotea, por el contrario, es más lento). Fácil es comprender, sin embargo, que ambas interpretaciones del "fuego" no son necesariamente excluyentes: el fuego bien pudo haber sido para Heráclito símbolo del cambio, y a la vez motor y substancia del mismo. En cuanto al calificativo de "siempre vivo" que se le aplica al fuego, significa, no sólo la eternidad del mundo, ya señalada, sino también que esa "substancia" que es el fuego la piensa Heráclito como algo animado (hilozoísmo), quizás aun de índole psíquica; el fuego es un principio generador, autoformador y autoordenador, inmanente a todas las cosas.[6]

3. *Heráclito: el logos*

El fragmento 30 concluye diciendo que el fuego, que es el mundo, se enciende y se apaga "según medida" (μετρα). Esta expresión indica que el cambio de que se trata está sometido a un cierto ritmo alterno -como, por ejemplo, el ritmo cíclico de las estaciones, o el del nacimiento y la muerte-. Aquí se encuentra, junto a la del fuego, la otra idea fundamental de Heráclito -quizá-, de seguir a ciertos intérpretes, *su* tema capital.[7] En efecto, tanto como el cambio le preocupa a Heráclito la "medida" de ese cambio, la regla o norma a que ese devenir está sujeto. El cambio no es cambio puro, por así decirlo, sin orden ni concierto -lo cual sería por lo demás impensable-, sino un cambio que sigue ciertas pautas. Con lo cual aparece por primera vez -si no con entera claridad, al menos prefigurado- el concepto de lo que luego se llamará *ley científica,* y que Heráclito denomina Dike (Justicia) y *logos.*

Esa "ley" o norma la piensa Heráclito como ritmo u oscilación entre opuestos; y en otro de sus célebres fragmentos se lee que "la guerra de todas las cosas es padre, de todas las cosas es rey" (fr. 53). "Guerra", *pólemos* (πολεμος) no es sino un nuevo nombre para el cambio. Heráclito la llama "padre" y "rey"[8] vale decir, la considera aquello que genera, aquello de donde las cosas se originan, y a la vez lo que manda, gobierna o domina sobre ellas. Éstos son, precisamente, los dos sentidos principales de la palabra αρχη, *arjé,* que suele traducirse por "fundamento" o "principio" (cf. supra, Cap. I, § 4), porque el fundamento de todos los entes se lo piensa como aquel algo primordial de que todos provienen, del que dependen y por el que están dominados, pues les impone su ley. El término "guerra" pone de relieve en la noción de cambio un matiz que no es difícil comprender: la guerra supone siempre enemigos, contrarios, y según ya sabemos (cf. § 1) el cambio implica el par de opuestos ser y no-ser, como si fuesen contendientes o contrincantes. En efecto, Heráclito concibió lo absoluto como proceso dialéctico, según observaba Hegel:[9] "dialéctico", porque en ese proceso se realiza la unidad de los

[6] Cf. *op. cit.* p. 249.

[7] Cf. G.S.KIRK - J.E.RAVEN, *The Presocratic Philosophers,* Cambridge At the University Press, 1964, p. 187.

[8] La palabra πολεμοξ, "guerra", es en griego de género masculino.

[9] *Vorlesungen über die Geshichte der Philosophie [Lecciones sobre la historia de la filosofía]* en *Werke (Obras,* ed. Glockner), XIII, p. 328. La dialéctica, entonces, tiene su origen más remoto en Heráclito, y cuando Hegel, en el siglo pasado, vuelve a poner en circulación, por así decirlo, este concepto filosófico, no

opuestos, la *coincidentia oppositorum* [coincidencia de los opuestos], según se dirá mucho después. Porque toda cosa, en su incesante cambio, reúne en sí determinaciones opuestas, es y no es, es hecha y deshecha, destruida y rehecha.

Es preciso saber que la guerra es común [a todas las cosas], y [que] la justicia [es] discordia, y que todas las cosas ocurren según discordia y necesidad.[10] Que la guerra es "común" a todas las cosas, significa una vez más que constituye el principio universal que todo lo domina, pues "todas las cosas ocurren o se generan según la discordia"; y ello acontece inexorablemente ("según necesidad"). La unidad de los contrarios la insinúa la frase de acuerdo con la cual "la justicia es discordia", que a la vez insiste en que la "le," (la justicia) es la lucha.

De la identidad de los contrarios aduce Heráclito numerosos ejemplos, entre ellos los siguientes, que no requieren mayor comentario:

> El mar es el agua más pura y la más sucia, para los peces potable y saludable, para los hombres impotable y deletérea.[11] Los cerdos gozan del fango más que del agua pura.[12]

Estos pasajes, y otros similares, enseñan que los opuestos, sin dejar de serlo, no son nada separado de modo absoluto, sino más bien momentos alternos y complementarios de un solo dinamismo -de una unidad superior que los engloba y domina, a saber, la guerra. En comprenderlo reside la sabiduría:

> Uno es lo sabio: llegar al saber de que todas las cosas están gobernadas por todas.[13]

En efecto:

> Las cosas, consideradas juntamente, son un todo y no son un toco, convergentes y divergentes, acordes y discordes; de todas las cosas resulta uno y de uno todas las cosas.[14]

La "guerra" no significa entonces -se lo ve ahora con más claridad-desorden, sino, por el contrario, una armonía: la que de una pluralidad de cosas y acontecimientos discordantes hace el cosmos *único,* bello y ordenado, y que no es sino el mundo mismo como armonía que incesantemente se construye a sí mismo- "es sabio convenir en que todo es uno" (frag. 50).

Dijimos más arriba que a esta especie de ley que todo lo domina le da Heráclito, entre otros nombres, el de *logos,* λογος. Es éste un término fundamental, muy rico en significados, que los diccionarios suelen reducir a tres principales: a) palabra, dicho, discurso; b) relación, proporción; y c) razón, inteligencia, concepto. Y de todo ello hay resonancias en Heráclito: el logos *dice (a)* cuál es la *relación* entre las cosas *(b),* su comportamiento, que expresa un cierto orden *inteligible* (c) inmanente al mundo. Pero el sentido primero, primordial, de λογος, parece ser más bien el de "reunión". El *logos,* en efecto, la unidad de los contrarios, reúne todas las cosas, puesto que las armoniza y de la multiplicidad inagotable de ellas constituye o forma el mundo único. Y si se quiere ir más a fondo, podrá decirse que en definitiva aquello en que están propiamente reunidos los

cesa de referirse al efesio como a su antecedente y lejano maestro: "Aquí vemos tierra: no hay ninguna proposición de Heráclito que yo no haya recogido en mi Lógica", *loc. cit.* Cf. infra. Cap. XI.

[10] Frag. 80

[11] Frag. 61

[12] Frag. 13: cf. frag. 60, citado *supra.*

[13] Frag. 41

[14] Frag. 10

entes, en lo que todos coinciden o acuerdan, es en que *son:* lo que reúne es el *ser,* y λογος; nombra entonces el ser de los entes.[15] El *logos,* pues, entendido como el ser en tanto dador de unidad, es el fundamento de todo, que todo traspasa y domina.

4. *Parménides: el ente y sus caracteres*

Parménides nació, según se supone, hacia los años 515 a 510 a.C. en la ciudad de Elea, colonia griega del sur de Italia; entre 490 y 475 escribió un poema didáctico, en hexámetros, conocido bajo el título *De la naturaleza,* del que se conserva el proemio, alrededor, quizás, de los nueve décimos de la primera parte, y muy poco de la última, de mucha menor importancia filosófica; pues la doctrina que lo ha hecho célebre se encuentra en la primera. Su teoría, según se adelantó (§ 1), representa la antítesis de la de Heráclito.[16]

Parménides es el primer filósofo que procede con total rigor racional, convencido de que únicamente con el pensamiento -no con los sentidos- puede alcanzarse la verdad y de que todo lo que se aparte de aquél no puede ser sino error; sólo lo (racionalmente) pensado "es", y, a la inversa, lo que es, responde rigurosamente al pensamiento:

Pues lo mismo es pensar y ser,

según afirma el fragmento 3. El pensar no puede ser sino pensar del ente: no hay posibilidad de alcanzar el ser sino mediante la razón. "La posibilidad de concebir algo (concebibilidad) (y, en consecuencia, la posibilidad de expresarlo) es criterio y prueba de la realidad de lo que es concebido (y expresado) porque solamente lo real puede concebirse (y expresarse) y lo irreal no puede concebirse (ni expresarse). Con lo cual Parménides llega a expresar, no sólo que pensar una cosa equivale a pensarla existente, sino también que la pensabilidad de una cosa prueba su existencia; porque si sólo lo real es pensable, lo pensado resulta necesariamente real".[17] Lo repite el frag. 8 (verso 34): "Y lo mismo es pensar y aquello por lo cual hay pensamiento". El pensar sólo es tal pensar para el ser.

Parménides comienza por colocarse ante la alternativa más amplia que pueda uno enfrentar (la filosofía, dijimos, es el saber más amplio, cf. Cap. I, § 3), ante las dos máximas posibilidades pensables: o hay algo, algo es, es decir, hay *ente* -o bien no hay *nada:*

> Ahora bien, yo te diré,[18] y tú escucha atentamente mis palabras, qué caminos de investigación son los únicos pensables: uno [que dice] que es y que no puede no *aer,* es el sendero de la persuasión -pues acompaña la Verdad-; el otro [que dice] que no es y que es necesario que no sea, y he de decirte que éste es un sendero impracticable.[19]

[15] Cf. M. HEIDEGGER, *¿Qué es eso de filosofía?, t*rad. esp. A. P. CARPIO, Buenos Aires, Sur. 1960, p. 28.
[16] Éste es. al menos, el enfoque tradicional de la cuestión.
[17] R. MONDOLFO. *El pensamiento antiguo,* Buenos Aires, Losada, 1942, tomo I, p. 79
[18] A semejanza de los poemas homéricos, que comienzan invocando a la "diosa", o de Hesíodo que invoca a las musas (cf. Cap. I, § 4). en el poema de Parménides es una diosa quien le comunica a éste la doctrina en forma de "revelación". En muchos otros detalles trasparece este carácter "religioso" del poema, y ello es particularmente notable en quien pasa por ser el primer "racionalista" de la historia de la filosofía. Cf. § 6.
[19] Frag. 2, vers. I -6.

Es evidente que no puede haber posibilidad de más alcance que la que se plantea en esta disyuntiva: la más amplia porque dentro de ella cae *todo* absolutamente (la filosofía se ocupa de la totalidad), inclusive la nada, que aparece en el segundo miembro de la alternativa. De manera que

> La decisión consiste en esto:
> o es o no es.[20]

O lo uno o lo otro; pero sin que quepa una tercera posibilidad (cf. principio de tercero excluido).

Ahora bien, es asimismo evidente que la segunda posibilidad enunciada -que no sea nada- es un absurdo; porque decir "no hay nada" es como afirmar que "lo que hay es la nada", que "la nada es", o, en otras palabras, que "el no-ente es": esto es claramente contradictorio, y por tanto debe rechazarse (principio de contradicción):

> porque el no-ente no lo puedes pensar -pues no es posible-, ni lo puedes expresar.[21]

Por ende es preciso concluir afirmando decisivamente el primer miembro de la alternativa, es decir, que "es". Pero si hay algo, si algo "es", a ese algo se lo llamará *ente* (cf. Cap. I, § 1). Entonces *el ente es necesario.*

> Es necesario decir y pensar que el ente es: pues le es propio ser, mientras que no le es a la nada; es lo que te ordeno considerar,[22]

dice la diosa; porque afirmar que "el ente no es" es una evidente contradicción.

De manera que

> Sólo queda pronunciarse por el camino [de investigación] que dice que es; por éste hay indicios en gran número.[23]

Entre estos indicios, signos o caracteres del ente, nos limitamos a señalar que el ente es único, inmutable, inmóvil, inengendrado, imperecedero, intemporal, e indivisible.

El ente es *único.* Porque si no, sería múltiple, o, para suponer el caso más simple, habría *dos* entes. Ahora bien, si hubiese dos entes, tendría que haber una diferencia entre ambos, puesto que si no se diferenciasen en nada no serían dos, sino uno solo (cf. Cap. I, § 1, principio de los indiscernibles). Pero lo que se diferencia del ente, es lo que no es ente, esto es, el no-ente, la nada. Mas como la nada no es nada, resulta que no puede haber diferencia algún»» y no puede haber en consecuencia sino un solo ente.[24]

El ente es *inmutable,* es decir, no está sometido al cambio, en ninguna de sus formas (cf. Cap. VI, § 5) -"permaneciendo el mismo en el mismo estado, reposa en sí mismo" (frag. 8, vers. 29)-, porque cualquier tipo de cambio supondría que el ente se

[20] Frag. 8, vers. 15-16.
[21] Frag. 2, vers. 7-8.
[22] Frag. 6, vers. 1-2.
[23] Frag. 8, vers. 1-3.
[24] Los eruditos discuten sobre si Parménides afirmó que el ente es "uno" o no. Aquí se sigue la interpretación de Teofrasto y la demostración que éste aduce (según Simplicio, *Phys.* 115, II, en Diels-Kranz A 28). Respecto de las argumentaciones siguientes, en parte se las simplifica, en parte se completa lo que Parménides explícitamente dice.

transformase en algo diferente; pero como lo diferente del ente es el no-ente, y el no-ente es la nada, y la nada no es nada, el ente no puede cambiar.

Tómese la forma más simple de cambio, lo que se llama cambio de lugar o movimiento local, el traslado de un sitio a otro. Para moverse, el ente necesitaría un espacio donde desplazarse. Este espacio o lugar debiera ser diferente del ente; pero como lo diferente del ente es el no-ente, la nada, no puede haber espacio ninguno donde el ente se mueva. El ente, pues, es *inmóvil.*[25]

De la inmutabilidad resulta también que el ente carece de origen, que es *inengendrado.*

> En efecto, ¿qué origen le buscarás? ¿Cómo y de dónde su crecimiento? Del no ente no te permitiré que digas ni que pienses, pues no se puede ni decir ni pensar que no es.[26]

El razonamiento es en esencia siempre el mismo. Si el ente hubiera tenido origen, hubiese tenido que ser engendrado o producido, o bien por lo que es, por el ente, lo cual es imposible, puesto que ya es; o bien por algo diferente del ente. Pero como lo diferente del ente es el no-ente, la nada, no hay nada que pueda haberlo originado; por consiguiente, es ingenerado.

Y encarando la cuestión por el otro lado -ahora no respecto del origen, sino - de su fin-, es preciso sostener que el ente nunca puede dejar de ser, que el ente es *imperecedero:* "así como es ingenerado es también imperecedero" (frag. 8, vers. 3). Porque si el ente se destruyese, si dejase de ser, entonces sería el no-ente, la nada; y como esto, según ya se sabe, es absurdo, es necesario eliminar la posibilidad de la desaparición del ente, tanto como la de su generación:

> inmóvil en el límite de poderosas ligaduras, es sin principio ni fin, desde que generación y destrucción han sido lanzadas bien lejos y las ha expulsado la verdadera creencia.[27]

El ente es además *intemporal.* En tanto que Heráclito pensaba la eternidad como infinita duración *a través del tiempo* (cf. p. 21), Parménides piensa la eternidad del ente como eternidad *supratemporal,* como constante presencia, como eterno presente,[28] o, quizás más exactamente, como in-temporalidad.

> Jamás era ni será, puesto que es ahora todo a la vez.[29]

Carece de significado hablar de pasado o de futuro respecto del ente; decir "fue" o "será" implica duración a través del tiempo. "Sólo puede usarse el presente 'es', porque no hay proceso ninguno de devenir que comience en un tiempo y termine en otro, durante el cual pudiésemos decir que todavía no es por completo, pero que habrá de serlo en el futuro".[30] Decir "fue" o "será", y, en general, hablar del tiempo, supone un proceso de devenir *a través del cual* el ente dura; pero el ente es pleno y completo, y por tanto no tiene sentido aplicarle determinaciones temporales: simplemente "es", como constante presencia más allá o independientemente de todo tiempo posible, en una especie de presente sin duración ninguna.

[25] Cf. Platón, *Teétetos* 180 e.
[26] Frag. 8, vers. 6-9.
[27] Frag. 8. vers. 26-28. Esas "ligaduras" no son sino los principios ontológicos.
[28] CF. R. MONDOLFO, *Heráclito* cit., p. 225.
[29] Frag. 8, vers. 5.
[30] F.M.CORNFORD, *Plato and Parménides* (London, Routledge & Kegan Paul, 1951), p. 38.

El ente, por último, es *indivisible.*

> Ni siquiera es divisible, pues es todo del mismo modo.
> No hay en parte alguna un algo más de ente que pueda impedir
> (la continuidad,
> ni un algo menos, sino que es todo lleno de ente.[31]

En el ente, en efecto, no hay "diferencias" -porque lo diferente del ente, repitamos, es el no-ente-, sino que es todo y simplemente ente, de modo perfectamente "continuo", sin "interrupciones" entre algo que fuera menos y algo que fuera más. Y si no hay diferencias, no es posible dividirlo, puesto que toda división se la hace según partes diferentes.

5. *Parménides: impugnación del mundo sensible*

Pero si el ente es uno, inmutable, inmóvil, etc., ¿qué pasa entonces con el mundo sensible, con las cosas que vemos, oímos y palpamos -qué pasa con las mesas, las flores, las montañas, el mar, y con nosotros mismos, que somos muchos, y no uno, y que nacimos y cambiamos a cada instante y que habremos de morir? Parménides no transige con nada de ello, puesto que se ha demostrado que sólo el ente es; por tanto,

> todos los que los mortales han establecido, convencidos de su verdad:
> generación y perecer, ser y no ser, cambio de lugar y mutación del brillante color.[32]

Todas las cosas sensibles y sus propiedades todas -movimiento, nacimiento, color, etc.- no son más que ilusión, vana apariencia, nada verdaderamente real, sino fantasmas verbales en los que sólo pueden creer quienes, en lugar de marchar por el camino de la verdad, andan perdidos por el camino de la mera "opinión" (δοξα), vericueto[33]

> por el cual mortales que nada saben
> van errando bicéfalos: ya que la incapacidad en sus
> pechos dirige la errante mente, y por aquí y por allá son arrastrados,
> sordos al par que ciegos, idiotizados, muchedumbre de insensatos,
> para quienes el ser y el no ser son lo mismo,
> y no son lo mismo, para quienes el sendero de todas las cosas es reversible.[34]

Los hombres en general -los hombres corrientes tanto como los filósofos-, apoyándose, no en el "pensar" (νοειν), sino en la mera "opinión" (δοξα), en lo que les "parece", coinciden en creer en la realidad del mundo sensible, mundo de diversidad en que todo es y no es. Pero entonces carecen de saber firme, en el fondo son víctimas de la más total ignorancia, y van arrastrados de un lado hacia otro, sin rumbo fijo, porque están perdidos, desde el momento en que para ellos "el ser y el no ser son lo mismo / y no son lo mismo". En efecto, "creen que lo que *es* puede cambiar y devenir lo que *no* era antes. Ser y no ser son lo mismo en cuanto que ambos se encuentran en todo hecho; y sin embargo es obvio que son opuestos y por tanto, en sentido más exacto, no son lo

[31] Frag. 8, vers. 22-24.
[32] Frag. 8, vers. 38-41.
[33] No se trata del segundo camino señalado en el frag. 2, mencionado más arriba, sino de una "combinación de los dos", como especie de compromiso entre ambos: cf. KIRK-RAVEN, *op. cit., p.* 271.
[34] Frag. 6, vers. 4-9.

mismo".[35] A esos hombres Parménides los llama "bicéfalos" justamente porque unen ser y no ser, que son inconciliables. Y en cuanto a la expresión "el sendero de todas las cosas es reversible", puede bien referirse a Heráclito, que sostenía que cada cosa se convierte en su opuesta (cf. § 3); y en general todo el pasaje puede interpretarse como crítica, no sólo a los "mortales" indistintamente, sino además a Heráclito en especial.

Sin embargo -se objetará sin duda-, ¿no vemos acaso movimientos, como el paso de un automóvil por la calle, o el vuelo de una paloma? En efecto, los "vemos", vale decir, tenemos de ellos una percepción, un conocimiento sensible. Pero justamente Parménides enseña que el conocimiento sensible es falaz, que no es más que pura "opinión" engañosa, ilusión, ignorancia en suma. No debe escucharse más que la enseñanza del pensamiento, que demuestra -no simplemente afirma, sino *demuestra-,* tal como se vio (§ 4), que el ente es inmóvil, etc. Y a quien dijera que es insensato rechazar el testimonio de los sentidos, se encargará de responderle un discípulo de Parménides, Zenón, quien mostrará que lo absurdo son las consecuencias que se desprenden de suponer la realidad del movimiento (cf. Cap. III, § § 6 y 7).

6. *El descubrimiento de la razón*

Quien por primera vez entra en contacto con el pensamiento de Parménides, no puede dejar de sentirse desconcertado, y de inmediato tiende a preguntar: "Pero, ¿qué es este ente de que Parménides habla?", porque se figura que lo dicho no es más que parte de lo que hay que decir, que no son sino aclaraciones previas, a las que falta el término natural, que se encontraría diciendo "el ente es esto o lo otro" -quizá la materia, o el espíritu, o Dios, etc. Y bien, es preciso afirmar de inmediato que tal planteo y tal pregunta son inadecuados;[36] no debe buscarse nada "más allá" de las palabras de Parménides -y son esas palabras, por otro lado, las que han influido decisivamente en la historia del pensamiento humano.

Pero -se insistirá-, ¿qué significa entonces lo que Parménides dice? ¿Se trata de un juego? En todo caso, sería un altísimo juego intelectual; pero en realidad no hay juego ninguno, sino que se trata de decir qué es el ente, lo que es -se trata simplemente de decir esto: que es necesario, inmóvil, etc. Ello -¡qué duda cabe!- es muy abstracto, es el máximo de la abstracción o aun del pensamiento vacío. Pero sea de ello lo que fuere, y sea cual fuere nuestra opinión al respecto, es menester intentar hacerse cargo de la inmensa fuerza de espíritu, de la enorme capacidad intelectual que se precisa para pensar de tal manera *por primera vez en la historia* del hombre. Y la cuestión reside, según parece, en que sólo estas abstracciones pueden predicarse del ente, porque cualquier otra cosa que se dijera de él, significaría confundirlo con las cosas sensibles, de las que Parménides lo separa tajantemente. El ente de Parménides es justamente tal abstracción, este colmo de la abstracción, si se quiere decirlo así, y esto es lo que hay que esforzarse por comprender porque en ello reside la imperecedera gloria de este pensador -"enérgico, vehemente espíritu que lucha con el ser para captarlo y expresarlo", según dice Hegel.[37]

Con Parménides comenzó el filosofar propiamente dicho,[38] y con ello se echa de ver la elevación al reino de lo ideal. *Un* hombre se libera de todas las representaciones y

[35] KIRK-RAVEN, *op. cit.,* p. 272.
[36] Por lo menos, éste es el punto de vista en que aquí nos colocamos y que nos parece el más adecuado para una introducción a la filosofía. Es preciso advertir, con todo, que no faltan otras interpretaciones: materialista, idealista, teológica, etc.
[37] *WW* XIII. 293.
[38] Téngase en cuenta que HEGEL, en su *Historia de la filosofía,* estudia a Parménides *antes* de Heráclito.

opiniones, les niega toda verdad, y dice que sólo la necesidad, el ser, es lo verdadero. Este comienzo por cierto es todavía borroso e indeterminado; no puede aclararse más lo que allí yace; pero precisamente esta aclaración es el desarrollo de la filosofía misma, el cual aquí no existe todavía.[39]

Hegel enseña que con Parménides se inicia la filosofía en el sentido más propio de la palabra porque sólo con Parménides el pensamiento se ciñe a lo ideal o racional. Los filósofos anteriores -Tales y otros como Anaximandro, Anaxímenes, los pitagóricos-, no habían alcanzado aún el pensamiento en toda su pureza, y por ello afirmaban como fundamento el agua, por ejemplo, es decir, algo todavía físico, sensible, ligado al mundo de las percepciones y representaciones. Con Parménides, en cambio, el pensamiento se libera de todo ello y se atiene sólo a sí mismo, al dominio del concepto, y rechaza todo lo que tenga origen en lo sensible y en las "opiniones" de los hombres, que se nutren de lo sensible. Hegel señala lo abstracto, lo "indeterminado" de la especulación parmenídea, pero a la vez observa que ello es lo propio del comienzo, y que cualquier aclaración y determinación de ese inicio corresponderá al desarrollo ulterior de la filosofía, de su proceso de paulatina constitución a lo largo de la historia (cf. Cap. XI, § 17) -pronto se verá cómo ya Platón establece un cierto intermedio entre el ser y el no-ser (Cap. V, § 3).

En la medida en que descalifica el conocimiento sensible y se atiene única y exclusivamente a lo que enseña el pensar, la razón, puede decirse que Parménides es el primer *racionalista* [40] de la historia, y el más decidido y extremo de todos ellos -tanto, que el rigor y consecuencia con que procede, su "racionalidad" incondicionada, es lo que sorprende, hasta el punto de parecer tocar el extremo de la extravagancia. Sin embargo es preciso corregir de inmediato tal impresión tomando conciencia del hecho de que la reflexión de Parménides, por más extraña que pueda parecer, representa históricamente nada menos que el momento en que el nombre *descubre la razón;* la importancia del descubrimiento, el entusiasmo ocasionado por él, pueden explicar las consecuencias tan extremas y unilaterales que Parménides saca.

Afirmar que Parménides descubrió la razón, significa en este contexto dos cosas. De un lado, que fue el primero en darse cuenta de que hay un conocimiento -el conocimiento racional- necesario y universal,[41] a diferencia del conocimiento empírico o sensible, que es contingente y particular.[42] De otro lado, significa que enunció por primera vez los tres primeros principios ontológicos: el principio de identidad (lo que es, es; o: el ente es), el de contradicción (el ente no puede no-ser), y el de tercero excluido (o es o no es). Si se reflexiona en que la lógica, que estudia las estructuras del pensamiento y, en

[39] HEGEL, *WW* XIII. 296-297.

[40] "Racionalismo" es la teoría que sostiene que el conocimiento válido sólo se logra mediante la razón (cf. Cap. VIII. espec. § 13), y en general la denominación se aplica con mayor propiedad dentro del dominio de la filosofía moderna (Descartes, Spinoza. Leibniz). por oposición al "empirismo" (Bacon. Locke. Hume). Ahora bien, es importante no olvidar, por lo que a Parménides se refiere, el carácter "religioso" de su poema; cf. nota 18.

[41] Necesario" es un conocimiento cuando su negación es imposible o contradictoria: por ejemplo, 2 + 2 = 4; o bien: si $a = b$. y $b = c$. luego a = c; se trata de algo que *tiene que ser* así y no puede ser de otra manera.- Se llama "universal" un conocimiento cuando vale para todos los casos, cuando no tiene excepción; por ejemplo, "todos los cuerpos son extensos", porque no hay ningún cuerpo que no lo sea, es decir, que no ocupe lugar. Cf. más adelante. Cap. X, § 7.

[42] "Contingente" (que se opone a "necesario") es un conocimiento que afirma que algo *es así,* simplemente, pero que no es forzoso que lo sea. esto es, que su negación no implica contradicción; por ejemplo, "el agua hierve a 100° C", porque de hecho efectivamente el agua hierve a tal temperatura, pero es perfectamente pensable que hirviese a cualquier otra-"Particular" es un conocimiento que se refiere (no a todos los casos posibles, sino) sólo a un número determinado de casos; y ello es propio de todo conocimiento empírico, porque es imposible observar todos los casos. Si se dice, por ejemplo, "todos los gatos son blancos, negros o pardos", este juicio, a pesar del empleo de la palabra "todos", no es en realidad universal, porque queda abierta la posibilidad de que haya, haya habido o vaya a haber, gatos verdes, que no hayan sido observados.

especial, el razonamiento correcto, comienza con estos principios;[43] en que la matemática -que pasa por ser la más racional de todas las ciencias-supone que todo número (o todo conjunto) es idéntico a sí mismo y supone el principio de tercero excluido en las demostraciones por el absurdo; si se piensa en general que cuando una demostración (en cualquier ciencia, o aun a veces dentro de la vida diaria) contiene una contradicción es por ello solo irremediablemente falsa -si se tiene en cuenta todo esto, se comprenderá aun mejor la inmensa importancia de Parménides al haber logrado formular los principios fundamentales de la razón, echando así luz sobre ella, sobre las bases de todo conocimiento científico en general, y sobre la naturaleza misma del hombre, si es que éste se define por poseer esa facultad que llamamos "razón". Con Parménides, entonces, nos encontramos con algo que no sólo tiene interés para la filosofía; sino con un *acontecimiento histórico* cuya importancia difícilmente puede exagerarse.[44]

Ello no quiere decir, naturalmente, que antes de Parménides nadie hubiese *empleado* la razón o realizado inferencias correctas; es obvio que muchísimos hombres, antes de él, habían pensado racionalmente. Pero una cosa es usar la razón, y otra muy diferente reflexionar sobre la razón y los principios que la constituyen -tan distinto como es usar los ojos, y conocer la anatomía y fisiología del ojo. Y como ocurre que aquellos principios constituyen temas que se aprenden ya en la escuela secundaria o en cualquier manual de lógica elemental, nos pueden dar la impresión de ser algo tan fácil de conocer que cualquiera los puede descubrir por sí solo (cf. Cap. III, § 5); sin embargo, fue preciso que la humanidad atravesara innúmeras experiencias y que surgiera un genio tan poderoso como Parménides para que tal descubrimiento aconteciera. Sólo haciendo el esfuerzo por tratar de colocarnos imaginativamente hacia comienzos del siglo V a.C., una época en que nadie lo había alcanzado aún, se estará quizás en condiciones de apreciar debidamente la enorme magnitud del descubrimiento de este filósofo.

7. *La ejemplaridad de Heráclito* y *Parménides*

Se eligió a Heráclito y Parménides (cf. § 1) porque ilustran dos modos antitéticos de considerar el fundamento de los entes, porque representan dos posiblidades extremas de enfocar la realidad: o bien como algo dinámico, en continuo cambio, donde lo real es *devenir,* transformación incesante, formación y desintegración irrestañable de todas las cosas, sin que nada permanezca inmutable (a no ser la ley misma del cambio) -o bien como algo absolutamente estático, fijo, inmóvil, donde lo verdaderamente real es lo *permanente,* el ente que es presencia constante.

Ahora bien -y aquí reside lo ejemplar de aquellos dos grandes pensadores-, ocurre que *cualquier otro* modo de considerar la realidad no consistirá más que en diferentes maneras de combinar aquellos dos puntos de vista opuestos. Porque, según parece, no se puede pensar la realidad satisfactoriamente (a no ser que se excluya su aspecto

[43] La lógica clásica; en la llamada "lógica moderna" el planteo puede ser diferente.
[44] Si se piensa en la distancia que separa los conocimientos más abstractos y especulativos de las matemáticas -como, por ejemplo, la noción de un espacio curvo-, y cómo, no obstante, con el tiempo encuentran sentido y aplicaciones en el terreno de la física -por ejemplo, en la física relativista-, y con ello, a su vez, se logran aplicaciones "prácticas" -como el empleo de la energía nuclear-, se comprenderá mejor la importancia del descubrimiento de Parménides, y, en especial, de todo lo que en filosofía pueda parecer meramente "abstracto" y "alejado de la realidad", según suele decirse. El conocimiento de los principios de la razón es la base de la lógica y de las matemáticas, y éstas, a su vez. han permitido el desarrollo de las computadoras, v. gr. Estas observaciones tienen por fin mostrar lo superficial que suelen ser las apreciaciones acerca de la "utilidad" o "inutilidad" de tales o cuales estudios o investigaciones -fuera de que el criterio de la "utilidad" no puede sustentarse a sí mismo, porque lo útil implica siempre algo para lo que sirve, y que a su vez ya no es útil (cf. Cap. XV, § 2).

empírico) sin tener en cuenta, por un lado, que hay cosas que *cambian,* y, por el otro, sin pensar que en la realidad ha de haber también *algo permanente,* puesto que para pensar hay que establecer relaciones, y las relaciones no pueden establecerse si no hay constancias, semejanzas, identidades. De manera que todas las demás teorías posibles se reducirían, en el fondo, a una combinación más o menos armoniosa o afortunada de estas dos posiciones extremas.

A manera de ejemplo, considérese la teoría atómica clásica, expuesta en la antigüedad por Demócrito, filósofo de la segunda mitad del siglo V a.C. Esta teoría sostiene que el mundo material[45] cambia constantemente: las cosas se mueven, se generan, se agrandan o empequeñecen, desaparecen; pero todas estas formas de cambio no consisten más que en el cambio de lugar de los átomos: algo se agranda, por ejemplo, porque se le agregan átomos que estaban en otro lugar, o desaparece porque se disgrega el conjunto de átomos de que estaba formado. Pero los átomos mismos, por su lado, aparte del cambio de lugar, no experimentan ninguna otra forma de cambio, sino que cada uno de ellos es permanente, indivisible,[46] inengendrado, imperecedero, características todas del ente parmenídeo. Sin embargo, la realidad material en su conjunto -debido al movimiento de los átomos en el espacio vacío, a la constante combinación y separación de unos y otros- es cambio continuo. La teoría atómica, pues, vista según esta perspectiva, resulta ser una ingeniosa combinación de Heráclito y Parménides. De modo tal que estos dos filósofos señalan los dos grandes caminos -antitéticos y a la vez complementarios- por los que hay que transitar para pensar la realidad, y nos los señalan con la grandiosidad y pureza del gran inicio del pensar occidental, del que constituyen los dos grandes maestros y modelos.

8. *Segunda caracterización de la filosofía: la filosofía como el saber más profundo*

Lo dicho en este capítulo, y lo que en el anterior se había adelantado (Cap. I, § 4), muestra que una de las tareas de la filosofía, y según muchos pensadores *la* tarea central suya, es la que corresponde a la metafísica: buscar el fundamento último de todos los entes, lo que a veces también se llama ente supremo (ον α κροτατον), *summum ens).* Ese fundamento no es nada que se revele de modo inmediato; de otra manera no surgiría la pregunta "¿cuál es el fundamento?", sino que, sencillamente, ya de antemano se tendría la respuesta. Pero "la naturaleza [es decir, el fundamento de todos los entes] gusta ocultarse", según sentencia Heráclito (frag. 123), y la tarea del hombre -el "animal metafísico"- consiste justamente en desocultarlo (cf. Cap. XIV, § 1 1 y § 20).

La actitud metafísica puede describirse, desde este punto de vista, como una *inversión* de la actitud propia de la vida diaria. Corrientemente, en efecto, no nos ocupamos de la totalidad del ente ni de su fundamento, sino de tales o cuales entes *determinados* -los que determina la preocupación dominante en cada caso: el comerciante se ocupa de la marcha de su negocio, el médico de sus enfermos, el cartero de la entrega de la correspondencia, etc. Entre esos entes el hombre por lo común vive perdido (cf. Cap. XIV, § 16). Hegel afirmó que, en relación con el sentido común, con la actitud de la vida diaria, el mundo de la filosofía es un mundo al revés.[47] No interesa aquí explicar el significado exacto de esta expresión; basta con señalar que mientras el sentido común se atiene al aspecto inmediato que las cosas presentan, a su superficie, por así

[45] Para Demócrito, también la realidad psíquica es de orden material, sólo que constituida por átomos más sutiles que los otros.

[46] Téngase en cuenta que "átomos" (ατομοξ) significa literalmente "sin parte, "indivisible", y que nos estamos refiriendo a la teoría atómica *clásica,* no a la actual.

[47] "Über das Wesen der philosophischen Kritik" [Sobre la esencia de la crítica filosófica], *WW,* XVI, 45.

decirlo, la filosofía en cambio se ocupa del mundo, de la totalidad del ente, para verlo por su revés, si se nos permite la expresión; para buscar su fondo último, su fundamento. El filósofo toma esa especie de gigantesco tapiz que es el universo, y lo da vuelta para tratar de discernir su trama secreta y su no menos secreto tejedor.

Puede por tanto intentarse una segunda caracterización de la filosofía (cf. la primera, Cap. I, § 3) diciendo que la filosofía es *el saber más profundo,* porque se dirige al "fondo" o fundamento del ente en totalidad, aquello sobre lo cual éste se apoya y de lo que depende. Las preguntas y los temas filosóficos son entonces, entre todas las preguntas y temas posibles, los más fundamentales o profundos, desde el momento en que se refieren a aquello que es condición de *todo* lo demás. Con lo cual se encuentra en relación algo indicado ya antes (Cap. I, § 3): todo tipo de saber científico tiene siempre un alcance limitado -la física se ciñe a los fenómenos físicos, la economía a los económicos, la psicología a los psíquicos, etc.-, en tanto que el alcance o radio de la filosofía es total, puesto que su tema es el fundamento de *todo* ente -aquello, pues, en que reside la *unidad* última de los entes en cuanto tales- y sin el cual no habría ni entes físicos, ni económicos, ni psíquicos, y por tanto no habría ni física, ni economía, ni psicología... ni tampoco filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo.* Libro I, Cap. II, iv, y Cap. IV. ii

R. MONDOLFO, *Heráclito,* México, Siglo XXI, 1966.

G. S. KIRK - J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos.* Caps. VI y X.

F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides* (London, Routledge & Kegan Paul. 1954), Chap. II

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua,* §§ 18 y 19. *Los filósofos presocráticos* /, citado en la bibliografía del cap. anterior.

A. GÓMEZ-LOBO, *Parmenides,* texto griego, traducción y comentario, Buenos Aires. Charcas, 1985. *Los filósofos presocráticos II,* cit. en la bibliografía del cap. anterior.

CAPÍTULO III

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA UNIVERSAL Y SABER SIN SUPUESTOS

1*. El saber vulgar*

Conviene en este punto que nos detengamos para establecer algunos caracteres del conocimiento filosófico y sus diferencias con el científico. Para ello se comenzará por considerar las principales formas de "saber", término que ya ha sido empleado repetidas veces.

La palabra "saber" tiene sentido muy amplio; equivale a toda forma de conocimiento y se opone, por tanto, a "ignorancia". Pero hay diversos tipos o especies de saber, que fundamentalmente se reducen a dos: el ingenuo o vulgar, y el crítico.[1] Si bien de hecho se dan por lo general imbricados el uno con el otro, el análisis puede separarlos y considerarlos como tipos puros, siempre que no se olvide que en la realidad de la vida humana concreta se encuentran íntimamente ligados y sus límites son fluctuantes.

El saber vulgar o ingenuo es espontáneo: se va acumulando sin que nos propongamos deliberada o conscientemente adquirirlo; se lo va logrando a lo largo de la experiencia diaria. Por ejemplo, el saber que tenemos acerca del manejo del interruptor de la luz; o acerca de qué vehículo puede llevarnos hasta la Plaza de Mayo; o acerca de las causas de la política de tal o cual gobierno. Se trata entonces del saber que proviene de nuestro contacto cotidiano y corriente con las cosas y con las personas, el que nos trasmite el medio natural -el saber del campesino se refiere en general a cosas diferentes de aquellas a que se refiere el saber propio de quien vive en la ciudad- y el medio social -lo que se nos dice oralmente, o mediante los periódicos, la radio o la televisión. La primera característica del saber ingenuo, pues. es su espontaneidad, el hecho de que se constituya en nosotros sin que tengamos el propósito deliberado de lograrlo.

En segundo lugar, se trata de un saber socialmente determinado; se lo comparte en tanto se forma parte de una comunidad dada y por el solo hecho de pertenecer a ella. Por lo mismo que es espontáneo, está dominado por la sociedad respectiva y por las pautas que en ella rigen; nuestro saber vulgar es así diferente del que es propio de los naturales del Congo o del que tuvieron los hombres de la Edad Media. En la medida en que en cada circunstancia social ese saber tiene cierta estructura y contenidos comunes, suele hablarse de "sentido común": el común denominador de los conocimientos, valoraciones y costumbres propios de una sociedad determinada (así nos dice el "sentido común" que el negro es lo propio del duelo, pero hay sociedades donde el luto se expresa con el blanco).

El saber vulgar está todo él traspasado o teñido por factores emocionales, es decir, extrateóricos, que por lo general impiden representarse las cosas tales como son, sino que lo hacen de manera deformada. Piénsese, por ejemplo, en los prejuicios raciales, según los cuales el solo color de la piel sería índice de defectos o vicios determinados. De manera que se trata aquí de un saber de las cosas en función de los prejuicios, temores,

[1] Para los §§ 1 y 2. cf. F. ROMERO,"Saber ingenuo y saber crítico", en *Filosofía de la persona* (Buenos Aires, Losada, [2] 1951). pp. 85-95.

esperanzas, simpatías o antipatías del grupo social a que se pertenece, o propios del individuo respectivo. El saber ingenuo, pues, es *subjetivo,* porque no está determinado esencialmente por lo que las cosas u objetos son en sí mismos, sino por la vida emocional del sujeto. Por ello este saber difiere de un individuo a otro, de un grupo social a otro, de país a país, de época a época, sin posibilidad de acuerdo, a no ser por azar.

Si se observa, no tanto el contenido, cuanto la conformación de este saber, se notará una cuarta característica: su *asistematicidad.* Porque el saber vulgar se va constituyendo sin más orden que el resultante del azar de la vida de cada uno o de la colectividad; se va acumulando, podría decirse, a la manera como se van acumulando los estratos geológicos, uno sobre el otro, en sucesión más o menos casual y desordenada. Y es tal desorden lo que hace que suela estar lleno de contradicciones, que sin embargo no lo vulneran ni afectan como tal saber, justo porque lo que en él predomina no es la lógica, el aspecto racional, sino los factores emocionales.

2. *El saber crítico*

Tal como ocurre con muchas otras palabras importantes de los idiomas europeos, y en especial del lenguaje filosófico, "crítica" procede del griego,[2] del verbo κρινειν *[krínein],* que significa "discernir", "separar", "distinguir". "Crítica", entonces, equivale a "examen" o "análisis" de algo; y luego, como resultado de ese análisis, "valoración" de lo analizado -valoración que tanto podrá ser positiva cuanto negativa (por más de que en el lenguaje diario predomine este último matiz).

Mientras el saber ingenuo es espontáneo, en el saber crítico domina el esfuerzo: el esfuerzo para colocarse en la actitud crítica. Es obvio que nadie se vuelve matemático ni médico espontáneamente. No se requiere ningún empeño para colocarse en la actitud ingenua, porque en esa actitud vivimos y nos movemos permanentemente. Mas para alcanzar la actitud crítica es preciso aplicarse, esforzarse: deliberadamente, conscientemente, hay que tomar la decisión de asumir tal postura y ser capaz de mantenerla. El saber crítico, entonces, exige disciplina, y un cambio fundamental de nuestra anterior actitud ante el mundo (la espontánea). En este sentido es característica esencial del saber crítico estar presidido por un *método,* vale decir, por un procedimiento, convenientemente elaborado, para llegar al conocimiento, un conjunto de reglas que establecen la manera legítima de lograrlo (como, por ejemplo, los procedimientos de observación y experimentación de que se vale el químico) (cf. Cap. VIII, § 9).

Mientras que en el saber vulgar la mayoría de las afirmaciones se establecen porque sí, o, al menos, sin que se sepa el porqué, el saber crítico, en cambio, sólo puede admitir algo cuando *está fundamentado,* esto es, exige que se aduzcan los fundamentos o razones de cada afirmación (principio de razón). "La edad de la tierra -dirá un geólogo- es de tres mil millones de años, aproximadamente"; pero no basta con que lo diga, sino que deberá mostrar en qué se apoya para afirmarlo, tendrá que dar pruebas.

Por lo que se refiere a su configuración, en el saber crítico predomina siempre la organización, la ordenación, y su articulación resulta de relaciones estrictamente lógicas, no provenientes del azar; en una palabra, es *sistemático,* lógicamente organizado. Para comprenderlo no hay más que pensaren la manera cómo se encadenan los conocimientos en un texto de geometría, v. gr. Un tratado de anatomía, para referirnos a otro caso, no comienza hablando del corazón, de allí salta al estudio del pie, luego al de

[2] De ahí la estrecha vinculación entre el estudio de la filosofía en general y el de la griega en especial, y, llevando las cosas más a fondo, de la filosofía y el idioma griego, si es que lenguaje y pensamiento no son dos dominios separados, sino más bien dos aspectos de un mismo fenómeno. Pero aquí no puede entrarse en los difíciles problemas que plantea la filosofía del lenguaje; de todos modos, cf. Cap. XIV. § 15.

los párpados, etc.; si ello ocurriera, se diría que el libro carece de sistema. Por el contrario, el tratado de anatomía empieza por estudiar los distintos tejidos, sigue luego con el tratamiento de los huesos según un orden determinado, a continuación se ocupa de las articulaciones, músculos y tendones, etc. La organización lógica hace que el saber crítico no pueda soportar las contradicciones; y si éstas surgen, son indicio seguro de algún error y obligan de inmediato a la revisión para tratar de eliminarlas; será preciso entonces rehacer el tema en cuestión, porque la contradicción implica que el saber no ha logrado todavía, en ese aspecto, constituirse como saber verdaderamente crítico.

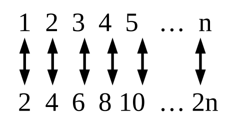
La crítica, es decir, el análisis, examen y valoración, opera de manca de evitar la intromisión de todo factor subjetivo; en el saber crítico domina la exigencia simplemente teorética, el puro saber y su fundamentación, y aspira a ser universalmente válido: pretende lograr la más rigurosa *objetividad,* porque lo que busca es saber cómo son realmente las cosas, que se revelen tal como son en sí mismas, y no meramente como nos parece que son. Quizás esa objetividad del saber crítico en el fondo no sea más que un *desiderátum,* una pretensión, un ideal, que el hombre sólo raramente y de manera relativamente inadecuada pueda lograr, como parece mostrarlo la historia misma de la ciencia y de la filosofía; pero como exigencia, está siempre presente en el saber crítico.

Resulta entonces evidente que, mientras el saber vulgar está presente en todas las circunstancias de nuestra existencia, el saber crítico sólo se da en ciertos momentos de nuestra vida: cuando deliberadamente se asume la posición teorética, tal como ocurre en la ciencia y en la filosofía.

Tampoco es un saber compartido por todos los miembros de una sociedad o época determinadas, sino sólo por aquellos miembros del grupo que se dedican a la actividad crítica, es decir, los hombres de ciencia y los filósofos; y ello sólo en tanto se dediquen a tal actividad, sólo en los momentos en que se encuentren en la actitud crítica, porque en la vida diaria se comportan tan espontáneamente como los demás (el bioquímico que come un trozo de carne no saborea "proteínas").

El saber crítico suele contradecir al sentido común; basta pensar en algunos conocimientos y teorías científicos y filosóficos para advertirlo. Según el sentido común, el sol "sale" por el Este y "se pone" por el Oeste; pero la astronomía enseña que el sol ni sale ni se oculta, sino que ello es una ilusión resultante del movimiento giratorio de la tierra sobre su propio eje. También el sentido común (y no sólo el sentido común) sostiene que cualquier todo es mayor que cualquiera de sus partes; pero una rama de las matemáticas, la teoría de los conjuntos, enseña que hay ciertos "todos" cuyas partes *no* son menores.[3] O para tomar un ejemplo extraído del campo de la filosofía: el sentido común supone que el espacio es una realidad independiente del espíritu humano; pero Kant sostiene -diciendo las cosas de manera rudimentaria, inexacta- que hay espacio solamente porque hay sujetos humanos que conocen; que el espacio es una especie de

[3] Piénsese en un conjunto constituido por un número infinito de miembros, como la serie de los números naturales: 1.2, 3,4.....n: puesto que, por más lejos que se vaya, siempre es posible agregar uno más (n + 1), la serie se llama infinita. Lo mismo ocurre con la serie 2, 4, 6, 8, etc. Ahora bien, es evidente que a cada elemento de la segunda serie corresponde uno de la primera, y a la inversa:

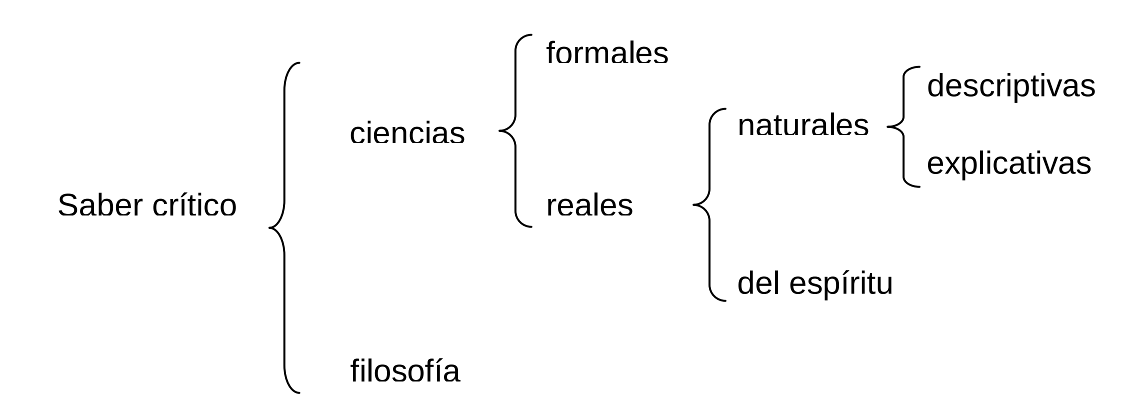


De manera que hay *tantos* números pares *cuantas* enteros, es decir, que ambos conjuntos son *equivalentes* o iguales, a pesar de que la segunda serie es *parte* de la primera, puesto que ésta contiene todos los números pares, y además los impares. En este caso, por tanto, no se cumple que "el todo es mayor que cualquiera de sus partes". -Si "igual" significa aquí exactamente lo mismo que cuando se dice que 2 + 3 es igual a 5, y si el tipo de conjuntos de que aquí se trata son "todos" en el mismo sentido en que corrientemente se habla de "todos" y se dice que son mayores que sus partes, es cuestión que se deja de lado (cf. R. Courant - H. Robbins. *What is Mathematics?*, London, Oxford University Press, 1961, pp. 77-79; hay trad. española).

proyección del hombre sobre las cosas, de manera tal que si por arte de magia se suprimiese a todos los sujetos humanos, automáticamente dejaría de haber espacio; éste no tiene existencia sino solamente como modo subjetivo de intuición (cf. Cap. X, § 10). Esta teoría parecerá extravagante, pero en este punto sólo nos interesa mostrar su oposición con el sentido común.

Se adelantó (cf. § 1) que ambos tipos de saber, el vulgar y el crítico, marchan frecuentemente enlazados el uno con el otro. Y, en efecto, sufren diversos tipos de influencias recíprocas, de modo tal que en muchos casos puede presentarse la duda acerca de si determinado conocimiento pertenece a una u otra forma de saber. La afirmación de que la tierra tiene unos tres mil millones de años se la puede saber por haberla leído en cualquier revista o semanario populares; pero el haberla leído allí no es garantía científica, ni cosa que se le parezca. Ese conocimiento puede parecer conocimiento científico, pero en tanto que uno se limite a repetirlo sin más, y en tanto se lo haya extraído de fuente tan poco seria, será saber vulgar y no crítico, porque no se dispone de los medios para fundamentar la afirmación; pero formulada en un tratado de geología, en cambio, sí tendrá carácter crítico. De manera que la característica que permite separar el saber vulgar del crítico no está tanto en el contenido de los conocimientos -en lo que éstos afirman-, cuanto más bien en *el modo* cómo lo afirman -en que estén convenientemente fundados-, en nuestra actitud frente a los mismos.

Dentro del saber crítico se distinguen la ciencia y la filosofía. Antes de volver a referirnos a las diferencias entre ambas, señalemos que hay tres tipos de ciencias: las formales, como la matemática y la lógica; y las reales, fácticas o ciencias de la realidad, que a su vez se subdividen en ciencias naturales -que pueden ser descriptivas (anatomía descriptiva, geografía) o explicativas (física, química)- y ciencias del espíritu (llamadas también ciencias morales, o ciencias de la cultura, o ciencias sociales), como la historia, la economía, la sociología, la psicología. En forma de cuadro:



3. *La ciencia, saber con supuestos*

La expresión "saber crítico", entonces, abarca tanto la ciencia cuanto la filosofía; ambas se mueven en la crítica como en su "medio" natural. Mas si, según ya se dijo (cf. Cap. I, § 3, y Cap. II, § 8), la amplitud y profundidad de la filosofía son máximas, habrá de decirse ahora que la función crítica alcanza en la filosofía su grado también máximo.

En efecto, si bien la actitud científica es actitud crítica, su crítica tiene siempre alcance *limitado,* y ello en dos sentidos. De un lado, porque la ciencia es siempre ciencia particular, esto es, se ocupa tan sólo de un determinado sector de entes, de una zona del ente bien delimitada -la matemática, sólo de los entes matemáticos, no de los paquidermos; la geografía, de las montañas, ríos, etc., no de las clases sociales (cf. Cap. I, § 3). El físico, por ejemplo, asume entonces una actitud crítica frente a *sus* objetos de estudio -las leyes del movimiento, las propiedades de los gases, la refracción de la luz, etc.-, y en *este* terreno no acepta nada porque sí, sino sólo sobre la base del más detenido examen, de las comprobaciones e inferencias más seguras, e incluso siempre debe estar dispuesto a revisar sus conclusiones y a desecharlas si fuera necesario. Pero por aquí aparece la segunda limitación: dado que la ciencia se ocupa solamente de un determinado sector de entes, y no de la totalidad, no puede preguntarlo todo, no puede cuestionarlo todo, y por lo tanto siempre tendrá que partir de, y apoyarse en, supuestos: *la ciencia es un saber con supuestos* que simplemente admite.

El término "supuesto" es un compuesto del prefijo "sub", que significa "debajo", y del participio "puesto", de manera que "supuesto" quiere decir literalmente "lo que está puesto debajo" de algo, como constituyendo el soporte o la base sobre la cual ese algo se asienta. Y bien, el hombre de ciencia procede siempre partiendo de ciertos supuestos -creencias, afirmaciones o principios- que no discute ni investiga, que admite simplemente sin ponerlos en duda ni preguntarse por ellos, y que *no puede dejar de aceptar* en tanto hombre de ciencia, porque precisamente su investigación comienza *a partir* de ellos, sobre la base de ellos. El físico no puede dedicarse a su ciencia si no comienza por suponer que hay un mundo real independiente de los sujetos que lo conocen (realidad del mundo exterior), ni sin suponer que hay algo que se llama movimiento, y algo que se llama tiempo. El físico no se pregunta propiamente por nada de esto: si efectivamente hay o no un mundo real material, o qué sea en sí mismo el movimiento, o el espacio, o el tiempo; sino que todo ello constituye para él un conjunto de supuestos necesarios a partir de los cuales procede. El físico dirá que el espacio recorrido por un móvil es igual al producto de la velocidad por el tiempo; pero para ello es preciso que dé por sentado el movimiento, el espacio y el tiempo: todo esto el científico lo sub-pone, lo "pone" como base o condición de su propia actividad *sin preguntarse por ellos mismos* (de manera parecida a como supone los números, cuyo estudio no le compete al físico, sino al matemático).

La filosofía, en cambio, observará que respecto a la realidad del mundo exterior pueden plantearse dificultades muy graves, y ya se vio cómo para Parménides el mundo sensible es ilusorio (cf. Cap. II, § 5); dificultades no menores conciernen al espacio, al movimiento o al tiempo. De manera semejante, toda ciencia parte del hecho de que el hombre tiene esa facultad llamada "razón", es decir, de que el hombre, para pensar científicamente, tiene que valerse de los principios ontológicos -identidad, contradicción, etc.-; y el científico emplea constantemente estos principios, pero sin examinarlos, porque tal examen es asunto propio de la filosofía. La ciencia, por último -para referirnos al supuesto más general de todos-, parte del supuesto de que hay entes; en tanto que el filósofo comienza por preguntarse: "¿por qué hay ente, y no más bien nada?" (Cf. Cap. I, § 4).

Conviene señalar que cuando se dice que la ciencia parte de supuestos o se constituye como saber con supuestos, no se debe ver en ello, en manera alguna, un "defecto" de la ciencia; es, por el contrario, condición esencial suya y, en cierto modo, su máxima virtud, porque gracias a ella solamente puede conocer todo lo que conoce y fundamentar toda una serie de modos operativos con que actúa exitosamente sobre la realidad, las llamadas "técnicas" -como, por ejemplo, la que nos permite, con sólo mover un dedo, encender o apagar la luz.

4. *La pregunta de Leibniz*

Se dijo que la ciencia reposa en supuestos, y que la realidad del mundo exterior, el movimiento, el tiempo, la razón, y, en general, que hay ente y no nada, son algunos de esos supuestos. Pero -podrá pensarse con buen derecho-, ¿no es que cosas como el mundo exterior, el movimiento, el tiempo, etc., son tan "naturales" que no vale la pena ocuparse de ellas? ¿No es que se trata de algo tan obvio que todos lo sabemos bien, y que no tiene sentido, o aun que es impertinente, meditar sobre ello? Sin embargo, conviene que las sometamos a la reflexión, de un lado, porque ello nos permitirá comprender mejor el significado de los supuestos en que la ciencia se apoya, y de otro, porque revelará otra característica esencial de la filosofía.

Y es que la filosofía puede parecer a veces que no se ocupa sino de perogrulladas, es decir, de cosas que -como el tiempo, o el movimiento- "se comprenden de suyo", de por sí, de tan sencillas y "naturales" que son. Porque lo curioso es que la filosofía -al menos por algunos de sus costados, los principales- no va a buscar sus objetos lejos de nosotros y de nuestra vida cotidiana, en cosas lejanas o que nos sean más o menos extrañas -como podría ser la naturaleza de los quasares. Sino que sus temas los encuentra en lo que está ya junto a nosotros y en nosotros mismos, en lo que está más al alcance de la mano, por así decirlo, y que justamente por eso, porque está tan cerca, solemos no observarlo (antes se descubren las cosas visibles que el ojo que las ve). Sus temas son las cosas más "sencillas", más obvias. Y primordialmente lo más obvio de todo: que haya ente, y no nada.

La filosofía, en efecto, pregunta: "¿por qué hay ente, y no más bien nada?" Esta pregunta es, en cierto sentido, tan vieja como la filosofía misma, puesto que es la pregunta por el fundamento, la pregunta fundamental de la metafísica; pero formulada explícitamente, aparece por primera vez en los *Principios de la naturaleza y de la gracia* (1714), de Leibniz. En el § 7 de esta obra, pues, se lee:

> Hasta aquí sólo hemos hablado como simples *físicos;* ahora debemos elevarnos a la *metafísica,* valiéndonos del *gran principio,* habitualmente poco empleado, que sostiene que *nada se hace sin razón suficiente,* es decir, que nada ocurre sin que le sea posible, al que conozca suficientemente las cosas, dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será: *¿por qué hay algo más bien que nada?* Pues la nada es más simple y más fácil que algo. Además, supuesto que deben existir cosas, es preciso que se pueda dar razón de *por qué deben existir así* y no de otro modo.[4]

Hasta ahora, dice Leibniz, "sólo hemos hablado como simples físicos", esto es-interpretándolo en función de nuestro tema presente-, antes de entrar en la filosofía, en la actitud ingenua y aun en la científica, hemos sido puros "físicos" (en griego, (φυσεις significa "naturaleza") o "naturalistas", nos habíamos quedado sujetos a lo que las cosas parecen "naturalmente" ser: nos habíamos atenido tranquila y seguramente a "lo natural", a lo simplemente "dado" como tal. Y lo natural significa dar por comprensible de suyo todo lo que simplemente es: es natural que el sol caliente, es natural que la tierra sea más o menos esférica, o que la esclavitud es execrable. Todo esto es "natural", nadie puede ponerlo en duda, se trata de cosas obvias; sólo un demente, o un excéntrico de la peor especie, parece, podría imaginarse lo contrario.

Sin embargo, no es muy difícil deshacer tales supuestos. Para un nativo de la selva australiana no es en modo alguno "natural" que la tierra sea esférica o que gire alrededor

[4] *Phil. Schriften,* ed. Gerhard VI, 602, irad. en G. W. LEIBNIZ, *Escritos filosóficos* (Buenos Aires, Charcas. 1982), p. 601.

del sol, ni lo fue tampoco para los griegos de la época homérica, ni para los hombres del Medioevo; y cosa parecida ocurre con el concepto que nos merece la esclavitud. ¿No será entonces que, en lugar de no pensar en aquellas cosas porque son "naturales", nos resultan *"naturales" porque no pensamos en ellas?* Y en efecto, así es en verdad, y lo que se manifiesta con evidencia en los ejemplos recién aducidos sucede en todos los casos de "naturalidad", según veremos. Sólo porque nos falta imaginación, sólo porque carecemos de la fuerza espiritual necesaria para pensar, sólo por ello puede algo parecemos "natural".[5]

En tal sentido, la "naturalidad" es la peor enemiga del pensamiento en general, y del pensamiento filosófico en particular. Porque el pensamiento llevado hasta sus últimas consecuencias, es decir, la filosofía, exige -como señala el pasaje de Leibniz- *dar razón* de *todo;* éste es el "gran principio" de que habla Leibniz, el principio de razón suficiente: nada hay sin razón, todo tiene su fundamento, su porqué. Y habiendo egresado entonces de la actitud natural e ingresado en la actitud filosófica, lo que se exige es no aceptar nada porque sí, sino pedir en cada caso la razón, el fundamento, y el fundamento de todo en general, porque la filosofía es búsqueda del fundamento último de todo absolutamente.

Ahora bien, el primer problema -primero por ser el más amplio y el más profundo, pues busca el último fundamento de todo (cf. Cap. I, § 3 y Cap. II, § 8)-, es éste: ¿por qué hay ente, y no más bien nada? Parece algo obvio, es un *hecho* bien sabido por todos, que *hay* algo, que hay cosas, *que hay ente;* en cuanto hecho, se trata de algo perfectamente seguro. Pero en lugar de quedar atenidos al hecho bruto, que es lo "natural", lo propio de la actitud filosófica consiste en intentar ir más allá y preguntar: ¿no pudo haber ocurrido que en lugar de haber ente no hubiese habido nada? Leibniz dice: "la nada es más simple y fácil que algo" -justamente porque la nada es la pura simplicidad, la pura... nada, que por ser nada ni siquiera debiera plantear problema alguno, como en cambio lo hace el ente; si en vez de ente no hubiese nada, ni siquiera habría preguntas. Ya se sabe, sí, que hay ente, pero aunque sea como la más extrema hipótesis que quepa concebir, puede suponerse que *pudo* no haber habido nada; y como, sin embargo, hay algo, como hay entes, se tiene entonces el derecho, y la obligación como filósofos, de preguntar: ¿por qué hay ente?

5. *La filosofía como análisis de lo obvio*

La respuesta a esta pregunta puede ser muy diversa; o, mejor dicho, hay tantas respuestas cuantos son los sistemas de los filósofos, según parece (cf. Cap. I, § 5). Pero ahora no interesan las respuestas mismas; ni siquiera la que fuese válida; no interesa en este punto aducir el fundamento que explique por qué hay ente y no nada, sino fijar la atención en el *carácter* de aquello sobre que se pregunta cuando se formula la cuestión: "¿por qué hay en general ente y no más bien nada?" Y si se observa con cuidado, será fácil ver que se está preguntando precisamente por aquello en que menos se hubiese pensado jamás en la "actitud natural", en la actitud de la vida diaria. Pues con aquella pregunta de Leibniz se *pregunta* justamente *por lo más obvio,* por lo más familiar de todo, por lo que parece lo más comprensible de suyo: que haya ente y no nada. Se pregunta por algo tan obvio que es la condición más general de nuestra existencia misma, puesto que si no hubiera ente, ni existiríamos nosotros ni existiría todo lo demás en relación con lo cual nuestra existencia es tal como es. En efecto, que haya ente parece algo tan natural, tan obvio, tan comprensible de suyo, que "normalmente" no caemos en la cuenta de ello. Antes de entrar en contacto con la filosofía, nos parecía tan natural que ni siquiera

[5] Sobre lo "natural" en este sentido, cf. M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa, t*r. esp., Buenos Aires. Alfa, 975, pp. 40 ss.

habíamos reparado en ello; o, para hablar con más propiedad, no es que "nos pareciera tan natural que no habíamos reparado en ello", sino que en rigor no nos "parecía" nada: simplemente *contábamos con* ese hecho sin pensarlo en absoluto. Se puede vivir toda la vida sin que a uno se le ocurra siquiera plantearse tal cuestión -y así transcurre, en efecto, la vida de la mayoría de los hombres. Y todavía más, podría volver a afirmarse que se trata de una cuestión sobre la que no vale la pena preguntar, sobre la que incluso no conviene que uno se detenga. ¿No es acaso aberrante, enfermizo, o por lo menos manifiestamente impertinente o pedante, ocuparse tan luego de esto, de lo más "sencillo" y "natural" de todo: que haya ente, y no nada? ¿Debemos permitirnos siquiera, en momentos en que la humanidad se debate con problemas tan graves como aquellos con los que hoy día se enfrenta, tenemos siquiera derecho a formularnos una pregunta tan inútil, tan alejada de las necesidades más urgentes de la vida?

Por el momento dejemos de lado decidir si esta pregunta es superflua o no, o aun aberrante o morbosa; más adelante se verá que no es así, y que, por el contrario, es la más necesaria y la menos prescindible de todas las preguntas que el hombre pueda formular (cf. Cap. XIV, § 4). Por ahora despreocupémonos de su importancia, y atendamos tan sólo a lo que la pregunta señala, y, sobre todo, al carácter de la pregunta y de lo por ella preguntado. Porque loqueen este lugar interesa es tan sólo subrayar la circunstancia de que nos hacemos problema de lo más obvio entre todo lo obvio; lo que interesa ahora es señalar que *la filosofía consiste en el análisis de lo obvio,* como diremos modificando una frase de A. N. Whitehead (1861-1947).[6]

Hegel expresa la misma idea cuando en varias ocasiones repite que lo "corrientemente sabido" *(das Bekannte)* no es por ello solo "conocido" *(erkannt).* Lo cual ocurre en especial con los conceptos ontológicos fundamentales, que Hegel llama "determinaciones del pensamiento" -ser, no-ser, devenir, esencia, desarrollo, etc.-, y que a cada instante surgen en nuestro vocabulario cotidiano. Tan "sabidos" parecen, que puede causar impaciencia el tener que ocuparse de lo corrientemente sabido; y ¿qué más sabido que las determinaciones del pensamiento, de las que hacemos uso en toda ocasión, y que nos vienen a la boca con cada frase que pronunciamos?[7]

Justo porque están siempre en la boca, "parecen ser algo perfectamente sabido[8]; y sin embargo "tal 'sabido' es corrientemente lo más desconocido." De modo semejante, afirma Heidegger que "lo más comprensible-de-suyo es el tema verdadero y único de la filosofía"[9]

6. *El movimiento. Las aporias de Zenón*

Entre las cosas más "sabidas" (no "conocidas"), en el sentido de Hegel, esto es, entre las más "obvias", se encuentra el *movimiento,* que constituye además uno de los supuestos de la ciencia física (§ 3). Al hablar de Parménides y de su impugnación del mundo sensible, donde el cambio predomina, se señaló que podía parecer "absurdo" dudar de su realidad (cf. Cap. II, § 5 *in fine);* resulta ahora oportuno retomar esta cuestión.

[6] It requires a very unusual mind to undertake the analysis of the obvious" *(Science and the Modern World,* New York, Mentor, 1962, p. 12; trad. esp. *La ciencia* y el *mundo moderno,* Buenos Aires. Losada, 1949, p 17).

[7] *Wissenschaft der Logik* (Leipzig, Meiner, 1948) I. II (WW III, 13) (en la trad. esp. de R. Mondolfo, *La ciencia ríe la lógica,* Buenos Aires. Hachette, 1956. tomo I, p. 44; 2ª ed., 1968, p. 33).

[8] *Encydopadie der philosophischen Wissenschaften.* § 24 Zusatz 2 *'(WW* VI, 50)

[9] *Die Grundprobleme der Phänomenalogie [Los problemas fundamentales de la fenomenología],* Frankfurt/M. Klostermann, 1975. p. 80.

En efecto, contra los adversarios de Parménides, para quienes parecía desatino negar la realidad del movimiento, un discípulo suyo, Zenón de Elea (nacido alrededor del 489 a.C.), escribió hacia 470 ó 465 una obra polémica destinada a mostrar que era la tesis opuesta a la de Parménides la que necesariamente conducía al absurdo, es decir, que la tesis según la cual el ente es múltiple, engendrado, perecedero, móvil, etc., es lógicamente insostenible, y que por tanto el movimiento, en especial, no es sino una apariencia y no conviene al ente, es decir, a lo que (realmente) es. Lo demuestra Zenón mediante una serie de célebres argumentos, llamados *aportas* (dificultades); nos limitaremos a continuación a tres de ellas, referidas al problema del movimiento.

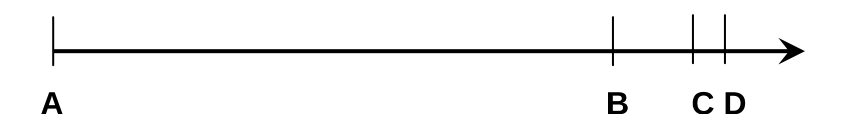
La primera es la de la *dicotomía* (o sea, división en dos), y dice lo siguiente: Un cuerpo tiene que recorrer el segmento *AX.* Ahora bien, para recorrer el segmento *AX,* el móvil tendría que recorrer *antes* la mitad, *AB;* pero *antes* tendría que recorrer la mitad de la mitad, *AC;* y *antes* de recorrer *AC* tendría que recorrer la mitad de la mitad de la mitad, *AD;* y *antes* la mitad de *AD,* que sería *AE,* etc.



Es fácil darse cuenta de que este proceso de división no cesará nunca, porque como todo segmento contiene un número infinito de puntos, y entre dos puntos siempre puede trazarse un segmento, cualquier segmento dado contendrá dentro de sí un número infinito de segmentos. Por tanto, "todo movimiento, aun el menor arranque inicial, es imposible por el hecho de que presupone la superación de infinitos puntos [o, mejor, segmentos] intermedios; en otras palabras, que todo inicio de movimiento es absurdo.[10] Formulándolo de otra manera: el segmento *AX,* como todo segmento (según enseña la geometría), está constituido por un número infinito de segmentos; de ello resulta que, como no puede recorrerse un espacio si no se recorren todas sus partes, siendo éstas infinitas (aun en el segmento más pequeño), será imposible recorrerlas en un tiempo determinado; el infinito no puede recorrerse en ningún tiempo dado, y como para recorrer un segmento se necesita un cierto tiempo, para recorrer un número infinito de segmentos hará falta un tiempo también infinito; y puesto que no se dispone por cierto de ello, resultará imposible aun el movimiento más pequeño.

La dicotomía demuestra que el movimiento no es posible; supóngase, empero, que lo es, y entonces se tropezará con una nueva dificultad, la que plantea el segundo argumento, el *Aquiles.* Imaginemos, razonaba Zenón, una carrera entre Aquiles, el más veloz de los héroes que sitiaban a Troya -a quien Homero llama "el de los pies ligeros"[11] , y una tortuga, que pasa por ser uno de los animales más lentos. Pues bien, si se le concede una ventaja a la tortuga, ocurrirá que Aquiles jamás podrá alcanzarla. En efecto, la tortuga partirá del punto *B,* situado, por ejemplo, a 100 metros del punto *A,* de donde sale Aquiles. Supongamos también que la velocidad de Aquiles es 100 veces mayor que la de la tortuga. Ahora bien, para llegar al punto *B,* Aquiles necesitará un cierto tiempo *t;* pero durante ese tiempo la tortuga se habrá movido, aunque a una velocidad 100 veces menor, recorriendo entonces un segmento 100 veces menor, es decir, 1 metro, el segmento *BC;* la ventaja de la tortuga sobre Aquiles es entonces de 1 metro. Para recorrer el segmento *BC,* Aquiles tarda un tiempo *t';* durante el cual la tortuga habrá avanzado 1 centímetro, aventajándolo por el segmento *CD.* Y durante el tiempo *t'',* durante el cual Aquiles recorre *CD,* la tortuga habrá recorrido una décima de milímetro, encontrándose en E. Se comprende que este proceso continuará indefinidamente, de modo tal que la

[10] P. ALBERTELLI, *Gli eleati* (Barí, Laterza, 1939), p. 190.
[11] Il*iada* I. 84.



distancia que separa a la tortuga de Aquiles se irá reduciendo siempre más, pero *sin que nunca desaparezca por completo;* siempre habrá un segmento, por más pequeño que sea, que la tortuga llevará de ventaja a Aquiles y éste jamás logrará alcanzarla. O formulando la aporía en términos más sencillos: cuando Aquiles llega al punto en que se encontraba la tortuga, ésta se encuentra ya en otro; y cuando llega a éste, en otro diferente..., y así al infinito.

Las dos primeras aporías consideran el espacio (y el tiempo) como magnitud infinitamente divisible (la primera, entre límites fijos; la segunda, con límites móviles); la tercera aporía (y la cuarta, que se omitirá), lo considera como constituido por partes indivisibles, y el movimiento entonces resulta pensado como sucesión de pequeños "tirones" o "saltos", como en los diferentes fotogramas o imágenes de una película cinematográfica.[12] La aporía de la *flecha* dice: Una cosa está en reposo cuando ocupa un lugar igual a su propia longitud; una flecha en vuelo, en un instante dado, ocupa un lugar igual a sus propias dimensiones; por tanto, en un instante dado la flecha en vuelo está en reposo, lo cual es claramente contradictorio. Dicho con otras palabras: si algo se mueve, tiene que estar en el lugar en que está, o en el lugar en que no está; lo último es imposible (es contradictorio estar donde no se está); y si está en el lugar en que está, tiene que estar en reposo, porque eso es lo que quiere decir "reposo": estar en un lugar. Y de una suma de inmovilidades no puede resultar un movimiento.

7. *Significado de las aporías*

Estas aporías seguramente sorprenderán a quien por primera vez se enfrente con ellas; pero además pueden despertar desconfianza, y llevar a creer que son una especie de juego en el que se esconde alguna trampa, un engaño. Sin embargo, se trata de cuestiones perfectamente serias.

Se cuenta que un excéntrico filósofo, **Antístenes** de Atenas (hacia 444-368 a.C), el cínico, oyendo estas razones, se puso a caminar alrededor de Zenón, para mostrar, tal como suele decirse, que "el movimiento se demuestra andando".[13] Sólo que, si se requiere respetar eso que se llama pensamiento, hay que desconfiar, no de las aporías de Zenón, sino de las frases hechas. En filosofía, hemos dicho, lo "natural" no debe admitirse sin más ni más, sino tratar de pensarlo, de penetrar en su significado. Y en este sentido, lo único que Antístenes consiguió demostrar es que no había entendido cuál era el problema que Zenón planteaba.

En efecto, Zenón no negaba que se *viese* el movimiento, ni que se observase de hecho que el corredor más ligero alcanza al más lento; de todo esto tenemos percepción, conocimiento sensible, y quien negase tales cosas no estaría en su sano juicio. Lo que Zenón sostenía era que el movimiento *no* se lo puede *comprender racionalmente,* que el movimiento es irracional -puesto que lleva al absurdo de que no se puede recorrer el segmento más pequeño, y que el más rápido corredor no alcanza al más lento, y que una flecha que vuela está en reposo-; y por tanto, de acuerdo con su maestro Parménides,

[12] Cf. G. S. KIRK - J. E. RAVEN. *The Presocratic Philosophers,* p. 292.
[13] Cf. H. DIELS. *Fragmente der Vorsokratiker,* A 15.

para el cual sólo "es" lo que el pensamiento racional sostiene (cf. Cap. II, § 4, frags. 3 y 8 vers. 34), el movimiento es irreal, una ilusión.

También puede argumentarse contra Zenón con ayuda de un sencillo cálculo. Si la velocidad de Aquiles es 100 veces mayor que la de la tortuga, en un tiempo durante el cual esta última avanza un trayecto de 1/99 respecto de la distancia que la separa de Aquiles, éste habrá avanzado 100/99, y por tanto la habrá alcanzado. Esto es tan cierto como que Antístenes se movía alrededor de Zenón. Pero con ello tampoco se resuelve el problema: de un lado, porque este cálculo indica "cuando" Aquiles aventaja a la tortuga, y no *cómo* lo hace,[14] que es lo que aquí interesa; y de otro lado, porque no se parte de la hipótesis de que Zenón parte (y para que una refutación sea válida debe partir de la misma hipótesis de que parte el argumento refutado, o demostrar que esa hipótesis es intrínsecamente insostenible; de otra manera, la refutación estaría hablando de algo diferente de lo que está en discusión, y por tanto no refutaría nada).

La argumentación de Zenón se refiere a la naturaleza del espacio y del tiempo, y dice que no hay sino dos posibilidades: o bien son un continuo, i.e., son divisibles al infinito, o bien son discretos, discontinuos, estoes, constituidos por partes indivisibles.[15] *Si* se sienta la primera hipótesis, es decir, *si* el espacio es *infinitamente divisible* (lo mismo que el tiempo), lo será todo segmento, y por tanto se cae en las dificultades de la dicotomía y del Aquiles. Por el otro lado, si espacio y tiempo son discretos, o las magnitudes espaciales y temporales son discretas, también se llega a un absurdo, como lo muestra la aporía de la flecha.

La hipótesis de la infinita divisibilidad del espacio es afirmación perfectamente legítima en el campo *matemático;* el problema se plantea cuando nos preguntamos si los cuerpos y magnitudes *físicas* son también infinitamente divisibles, como espontáneamente puede creerse por una confusión (que Zenón ayudó a despejar), bastante natural, entre los cuerpos geométricos y los cuerpos físicos. De manera que lo que constituye el fondo de la discusión en estas aporías son cuestiones relativas a los conceptos de unidad y pluralidad, finito e infinito, magnitudes continuas y discretas, tiempo, etc., es decir, conceptos matemáticos y físicos fundamentales. En este sentido, la influencia de Zenón, y, en general, de la escuela eleática sobre "la evolución ulterior de la ciencia ha sido inmensa, no sólo en el dominio de las matemáticas, sino también en el de la física".[16] Mas a pesar de los numerosos estudios consagrados a las aporías de Zenón y a los problemas que éstas plantean, lo menos que puede decirse a favor de la profundidad del filósofo es que es muy discutible que se haya llegado a una solución satisfactoria.

Pero de todos modos, aunque se la hubiese logrado, no sería ello lo importante para nuestro objeto presente; porque lo que aquí nos interesaba era tan sólo mostrar cómo algo tan "sencillo" y tan "natural" como el movimiento encierra graves *dificultades* que a primera vista jamás se hubieran sospechado.

8. *San Agustín y el tiempo*

En los análisis que nos ocuparon en los dos §§ anteriores se fijó la atención en el movimiento y en el espacio, y apenas se mencionó otra noción, sobre el fondo de la cual se razonaba: el concepto de *tiempo,* que encierra, también él, profundas dificultades, hacia alguna de las cuales se va a apuntar ahora. Para ello nos valdremos de un pasaje

[14] P. ALBERTELLI, o*p. cit.*, p.192.
[15] Cf. KIRK - RAVEN, *loc. cit.*
[16] P.H. MICHEL., en R.TATON. *Histoire générale des sciences* (París. Presses Universitaires de France. 1957), tomo I, p. 216.

del Libro XI, Cap. XIV, de las *Confesiones,* de **San Agustín,** filósofo y teólogo que nació en Tagasta (Numidia, África) en 354, y murió en Hipona, donde fue obispo, en 430. Allí se lee:

Que son tres las diferencias del tiempo

Pero, ¿qué cosa es el tiempo? ¿Quién podrá fácil y brevemente explicarlo? ¿Quién es el que puede formar idea clara de lo que es el tiempo, de modo que se lo pueda explicar bien a otro? Y por otra parte, ¿qué cosa hay más común y más usada en nuestras conversaciones que el tiempo? Así entendemos bien lo que decimos, cuando hablamos del tiempo, y lo entendemos también cuando otros nos hablan de él.

Pues, ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo. Pero me atrevo a decir que sé con certidumbre que si "ninguna cosa" pasara, no hubiera tiempo pasado; que si ninguna sobreviniera de nuevo, no habría tiempo futuro, y si ninguna cosa existiera, no habría tiempo presente.

Pero aquellos dos tiempos que he nombrado, pasado y futuro, ¿de qué modo son o existen, si el pasado ya no es, y el futuro no existe todavía? Y en cuanto al tiempo presente, es cierto que si siempre fuera presente y no se mudara ni se fuera a ser pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad. Luego si el tiempo presente, para que sea tiempo, es preciso que deje de ser presente y se convierta en pasado, ¿cómo decimos que el presente existe y tiene ser, supuesto que su ser estriba en que dejará de ser, pues no podemos decir con verdad que el presente es tiempo, sino en cuanto camina a dejar de ser?[17]

Comencemos por el título. Éste nos dice lo que todos ya sabemos, que el tiempo se articula de modo triple, que tiene tres "dimensiones" -que Agustín llama "diferencias"-: presente, pasado y futuro.

Luego sigue una pregunta: ¿qué es el tiempo?, pregunta que revela el carácter filosófico del tema y del enfoque de San Agustín, en este capítulo de su obra -que en otros es teológico, o biográfico, o psicológico, etc. Aquí se pregunta por el *qué* del tiempo, vale decir, por su "esencia" (cf. Cap. IV, § 5).

El primer párrafo contiene, además de aquella pregunta, una importante aclaración y una segunda pregunta. La observación se refiere al hecho de que *todos* entendemos, *de cierta manera,* qué es el tiempo, ya que no hay "cosa más común y más usada en nuestras conversaciones", y en general en toda nuestra vida, traspasada de tiempo. Decimos: "te vi", esto es, nos referimos al pasado; o bien: "estoy cansado", y nos referimos al presente; o también: "volverá mañana", y mentamos el futuro. Y el pasado, el presente y el futuro constituyen lo que se llama tiempo, sus tres dimensiones. De alguna manera siempre recordamos nuestro pasado (por ejemplo, que estudiamos en tal escuela); siempre sabemos que nos enfrentamos con un presente (ahora, el tema que nos ocupa); siempre tenemos en cuenta lo que en el futuro proyectamos hacer (que pasaremos el fin de semana en el campo). El tiempo, en una palabra, se insinúa por todos los costados de la existencia humana, nos plasmamos con el tiempo, nos hacemos cargo de él constantemente, y, por ende, de cierta manera comprendemos qué es el tiempo; de otro modo no podríamos vivir la vid« humana que vivimos.

Pero, ¿qué significa ese giro: "de cierta manera", que se ha empleado ya dos veces con referencia a nuestra comprensión del tiempo? Se trata, naturalmente, de una comprensión inmediata, ingenua, no propiamente pensada ni elaborada de lo que el tiempo sea; con la terminología de Heidegger, la llamaremos *comprensión preontológica* para diferenciarla de la *ontológica,* resultado del esfuerzo consciente propio de la filosofía. Dentro de la comprensión preontológica, el tiempo *no es problema,* sino algo "natural" que

[17] C*onfesiones,* trad. E. Coballos, Buenos Aires, Poblet, 1941.

"todos" comprenden, algo comprensible-de-suyo. Pero además en ese primer párrafo Agustín pregunta quién puede formarse idea clara -un concepto explícito- del tiempo, de ese tiempo del que todos hablamos y con el que continuamente contamos; y luego explicarlo fácil y brevemente. ¿Por qué San Agustín formula tal pregunta, si *todos* comprendemos el tiempo? El párrafo siguiente lo aclara.

El hombre, que pre-ontológicamente, pre-filosóficamente, entiende el tiempo, sin embargo *no puede explicarlo,* no puede definirlo, no puede expresarlo en conceptos. Cuenta con él, se refiere a él, en una plalabra, "sabe", en el modo ingenuo y corriente del saber, de qué se trata; pero cuando intenta traducir en conceptos y palabras tal "saber", no puede hacerlo. Esa comprensión pre-filosófica le basta para vivir, sin duda alguna: "si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo"; pero en cuanto quiero llevar tal saber al campo conceptual, me encuentro con que no puedo hacerlo: "si quiero explicarlo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo".

Sin embargo, no obstante tal dificultad, el segundo párrafo proporciona una indicación positiva: "me atrevo a decir que sé con certidumbre que si ninguna cosa pasara, no hubiera tiempo pasado; que si ninguna sobreviniera de nuevo, no habría tiempo futuro, y si ninguna cosa existiera, no habría tiempo presente." A pesar de nuestra ignorancia, entonces, sabemos al menos que hay tres tiempos, o que el tiempo tiene tres dimensiones o "diferencias", como dice San Agustín, que son pasado, futuro y presente. Y además sabemos que esas diferencias no están vacías, por así decirlo, sino siempre llenas de algo, de lo que acontece en ellas; no hay un pasado en abstracto, sino el pasado de algo, o algo que pasó (el estudio en tal escuela); ni hay un futuro en abstracto, sino el futuro de algo, porque futuro quiere decir que *algo* sobrevendrá; ni hay por último un puro presente, sino cosas presentes, ahora existentes.

Con el tercer párrafo se penetra en el núcleo del problema del tiempo, y por ello conviene leerlo con especial cuidado. Agustín se pregunta de qué modo son o existen el pasado y el futuro, qué modo de ser poseen, desde el momento en que, rigurosamente hablando, el pasado, puesto que es pasado, *ya no es,* ya pasó; y el futuro *todavía no es,* todavía no ha llegado a ser. De manera que ni el pasado ni el futuro tienen, dicho con propiedad, realidad ninguna, como tampoco las cosas pasadas ni las futuras (que "fueron" o "serán", pero no "son"). En verdad, parece como que sólo el presente tuviera auténtica realidad, que fuera lo único propiamente existente, lo único de lo que pueda decirse "es". Pero, si se lo considera atentamente, ¿qué es el presente? Digamos que el presente es, v.gr., la hora, esta hora de lectura que estamos viviendo. Pero en seguida se advierte que de esta hora ya ha pasado algo, 20 minutos, digamos, que son pasado y por tanto ya *no son;* y también hay algo que todavía no ha pasado, 40 minutos, que todavía *no son.* Habrá que decir entonces que el presente es quizás *este minuto* que estamos viviendo. Pero de este minuto puede decirse lo mismo que se dijo acerca de la hora: una parte, 20 segundos, *ya* han pasado; 40 segundos *todavía* no son; de manera que el presente que buscamos se nos ha vuelto a escabullir. ¿No será entonces el presente un segundo, *este segundo?* Sin embargo, resulta claro que respecto de él se puede practicar la misma operación anterior, sin encontrar nunca, por más que se siga dividiendo, el presente buscado. De todo lo cual resulta, pues, que el presente parece no tener extensión, parece ser nada más que algo así como un punto matemático, irreal, sólo una línea divisoria ideal, una frontera entre el pasado y el futuro, es decir, *un límite entre dos cosas que no existen,* un fantasma de fantasmas.

Y ello ocurre porque, como dice Agustín, el presente, "para que sea tiempo, es preciso que deje de ser presente y se convierta en pasado", su esencia es estar siempre en trance de volverse pretérito. De otro modo, "si siempre fuera presente y no se mudara a ser pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad", puesto que la eternidad es justo eso, el continuo presente, inmóvil, sin cambio -y que, por lo tanto, ya no es tiempo, puesto que éste implica el constante fluir del futuro hacia el pasado a través del presente. Y si se

considera la cuestión por el lado del futuro -cosa que San Agustín no hace, pero que puede agregarse siguiendo sus pasos-, se llegaría a una consecuencia semejante: para que el presente llegue a ser presente tiene que haber sido antes todavía no presente, tiene que ser, no presente, sino ser un "será", un futuro, porque si no, una vez más, sería presente eterno, eternidad. Nos encontramos, pues, con una clara contradicción: ni el pasado ni el futuro *son,* por definición; y en cuanto al presente, consiste en dejar de ser (es decir, consiste en convertirse en pasado) y en venir a ser (es decir, consiste en constituirse desde el futuro). El presente "es" en su dependencia de dos "cosas" -pasado y futuro- que *"no* son". Por tanto, parece que tampoco el tiempo *es.* Con este análisis, el tiempo se nos ha pulverizado.

9. *Ciencia y filosofía*

Lo que se ha dicho sobre Leibniz, Zenón y San Agustín permite comprender mejor por qué se afirmó que la filosofía puede caracterizarse como el análisis de lo obvio (cf. § 5), y permite también entender más a fondo la afirmación según la cual la ciencia es un saber con supuestos (cf. § 3). El físico, v. gr., meramente admite que hay entes, se ocupa del movimiento para determinar sus leyes, opera de continuo con el tiempo. Todo eso el físico lo admite simplemente para proceder *a partir* de ello, para calcular el tiempo o el movimiento, por ejemplo. Pero qué sea el tiempo, si existe realmente, o es sólo una ilusión o una forma de nuestro humano conocimiento (cf. Cap. X, § 10); o qué sea el movimiento y qué ocurra con las aporías de Zenón -nada de eso es cuestión que concierna a la física, sino sólo a la filosofía.

Basarse en supuestos es, pues, el modo de ser característico de la ciencia. Y el conjunto de supuestos sobre que la ciencia reposa se manifiesta en el hecho de que la ciencia nunca puede hablar de sí misma. Escribe Heidegger:

> Que a cada ciencia como tal, es decir, como la ciencia que ella es, le resulten inaccesibles sus conceptos fundamentales y lo que éstos abarcan, está en relación con la circunstancia de que ninguna ciencia puede jamás enunciar nada acerca de sí con sus propios recursos científicos.[18]

Cada ciencia está constituida por un repertorio de lo que Heidegger llama "conceptos fundamentales", esto es, conceptos que constituyen su fondo, su fundamento; conceptos que para ella son últimos, puesto que se constituye a partir de tales nociones. En el caso de la física, conceptos como los de espacio, tiempo, movimiento, cambio, causalidad, etc.; en el caso de la psicología, para tomar otro ejemplo, conceptos como los de tiempo, causalidad, conducta, desarrollo, etc. Estos conceptos fundamentales son, en cada caso, "condiciones" de la ciencia -no sus "temas". Es cierto que, en cuanto los utiliza, los comprende, pero en la forma de la comprensión preontológica, es decir, de manera puramente implícita, no tematizada, no expresa. Toda ciencia, v.gr., utiliza y "comprende" el concepto de igualdad; pero no pregunta qué es la igualdad, o cuál es su modo de ser.

En relación con ello se encuentra el hecho, dice Heidegger, de que la ciencia no puede hablar acerca de sí misma: la física habla de los objetos físicos, pero no de la física misma; se ocupa de las leyes del movimiento, pero no de su ocupación con las leyes del movimiento.

Qué sea la matemática, no se puede jamás establecer matemáticamente; qué sea la filología, no se puede jamás resolver filológicamente; qué sea la biología, no se puede

[18] M. HEIDEGGER, *Nietzsthe* (Pfullingen, Neske, 1961) I. 372.

jamás decir biológicamente.[19] Cuando el físico hace física, mide, o, digamos, utiliza el mechero de Bunsen. Pero, ¿qué se pondría a calentar en el mechero de Bunsen para contestar la pregunta acerca de "qué es la física"? ¿O qué se medirá para ello? El matemático hace cálculos, resuelve ecuaciones, pero ¿qué cálculos hacer, o qué ecuaciones resolver, para saber qué es la matemática? Porque "lo que una ciencia sea, ya *como pregunta* deja de ser pregunta *científica".* La pregunta acerca de la esencia de la ciencia, en general, y acerca de una ciencia determinada, en particular, no puede responderlas la ciencia; sino que son cuestiones propias de la filosofía.

En el momento en que se plantea la pregunta por la ciencia en general, y, a la vez, por las posibles ciencias particulares, el que pregunta penetra en un nuevo ámbito, con otras pretensiones y formas demostrativas que las corrientes en las ciencias. *Es el ámbito de la filosofía.*[20] La pregunta por la ciencia es una pregunta filosófica, y su formulación significa la entrada en una zona diferente de aquella que le es propia al científico; significa la entrada en el dominio filosófico, en el cual no rigen ya los medios y recursos de la ciencia, sino otro tipo de exigencias y formas de "razonamiento".

Una disciplina se constituye como ciencia -o, para usar una famosa expresión de Kant, "penetra en el seguro camino de la ciencia" (cf. Cap. X, § 16)- cuando se establece convenientemente su sistema de "conceptos fundamentales" (cf. Cap. XIII, §11), que acotan o delimitan su campo propio, su objeto de estudio, o, con otras palabras, cuando todos los que cultivan la ciencia del caso están de acuerdo sobre aquel sistema de conceptos. A partir de ese momento reina perfecta *unanimidad* sobre las verdades científicas, sobre los contenidos de la ciencia de que se trate (salvo respecto de las hipótesis y teorías; cf. Cap. I. § 5). Por tanto, otra característica del conocimiento científico parecería ser el acuerdo o unanimidad entre sus cultivadores, cosa que no parece ocurrir con la filosofía (cf. *ibidem;* cf. Cap. XIV, § 20).

Lo que se acaba de decir resulta perfectamente claro en el caso de las matemáticas, la física, la biología, etc. Pero en lo que toca a disciplinas como la sociología, la economía o la psicología, en cambio, si es que efectivamente la unanimidad es criterio de cientificidad, habría que decir, o que no son ciencias, o que lo son de manera relativamente imperfecta. En 1955 se reunió en Ginebra un grupo de físicos atómicos occidentales con otro de físicos soviéticos; se revelaron mutuamente una serie de datos que hasta esa ocasión cada grupo había mantenido en riguroso secreto, y se comprobó entonces que las constantes atómicas calculadas por cada grupo coincidían exactamente con las del otro:[21] había perfecta unanimidad porque, habiendo partido de los mismos supuestos, se habían alcanzado los mismos resultados. Si, en cambio, la reunión hubiese tenido lugar entre sociólogos o economistas rusos y norteamericanos, lo más probable hubiera sido el desacuerdo, o un acuerdo mínimo. Cosa parecida podría decirse de una reunión de psicólogos pertenecientes a diferentes escuelas (reflexólogos, fenomenólogos, conductistas, psicoanalistas en cualquiera de sus numerosas variedades, etc.). En resumen: esta situación significa, o que aquellas disciplinas no son todavía ciencias en el sentido pleno de la expresión, o que nunca podrán serlo. (Naturalmente, estas observaciones son válidas solamente en la medida en que se defina la ciencia por la unanimidad; pero si no se admite tal caracterización, la palabra "ciencia" tomaría otro sentido.)[22]

[19] loc. cit.
[20] *loc cit.* Cf. *La pregunta por la cosa,* pp. 156-158.
[21] Cf. C. F. vos WEIZSÄCKER, *La importancia de la ciencia* (trad. esp., Barcelona, Labor, s.f. [¿1966?], p. 15.
[22] Cf. J. GAOS, "¿Qué clase de ciencias son las políticas y sociales?", en *Discurso de filosofía* Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1959, pp. 73 ss.

10. *La filosofía como crítica universal y saber sin supuestos*

Si tales "conceptos fundamentales" -lo mismo que los métodos, los principios del pensamiento, la razón, el conocimiento, etc.- no son temas de la ciencia, sino que constituyen sus bases, fundamentos o "supuestos ", los examinará, en cambio, la filosofía. La filosofía, pues, **intenta** *ser un saber sin supuestos.* El proceso de crítica universal en que la filosofía consiste (§ 3) significa entonces retrotraer el saber y, en general, todas las cosas, a sus fundamentos: sólo si éstos resultan firmes, el saber queda justificado, y en caso contrario, si los fundamentos no son lo suficientemente sólidos, habrán de ser eliminados o reemplazados por otros que lo sean.

Se ha destacado la palabra "intenta". Porque, según se tendrá ocasión de volver a señalarlo (cf. Cap. XIV, § 20), no es quizás humanamente posible prescindir de *todos* los supuestos, sino que se trata más bien de un *desiderátum.* Pero de todos modos, y aunque se tratase de un afán fallido, parece ser componente esencial de la actitud filosófica (o, por lo menos, de la mayoría de los filósofos, porque también en esto hay discrepancias) -y al revés de lo que ocurre en la ciencia- la *tentativa* de constituirse como saber sin supuestos, es decir, como saber donde nada se acepte porque sí, sino donde *todo* quede fundamentado (cf. Cap. XIII, § 7). El filósofo no puede simplemente admitir, sino que debe demostrar, o fundamentar en cualquiera de sus formas, la existencia del mundo exterior, o la del tiempo, o qué sea la razón, etc.

Resulta de todo esto que la expresión "saber sin supuestos" viene a coincidir con esta otra: *crítica universal,* con que también se caracteriza la filosofía. Porque a diferencia de la ciencia, que limita su examen siempre a la zona de objetos que le es propia, la filosofía, puesto que es el saber más amplio (cf. Cap. I, § 3), por ocuparse de todo, también encuentra motivos de examen y cuestionamiento, motivos de crítica, en *todo* absolutamente. A la inversa, cuestionarlo todo equivale a tratar de eliminar todo supuesto, no admitir sino sólo aquello que haya resistido la crítica.

BIBLIOGRAFÍA

F. ROMERO, "Saber ingenuo y saber crítico", en *Filosofía de la persona* (Buenos Aires, Losada, M951), pp. 85-95.

R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo.* Libro I, cap. IV, iii.

G. S. KIRK - J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos,* cap. XI.

W. WLNDELBAND, *Historia de la filosofía antigua,* § 20.

A. F. CHALMERS, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* (trad. esp., Madrid, Siglo Veintiuno, 1984). Ofrece un interesante panorama de la filosofía de la ciencia actual, si bien limitado a la física y al pensamiento anglosajón, y revela desconocimiento de la historia de la filosofía en general.

Los filósofos presocráticos II, trad., introd. y notas por N. Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce y C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1979.

CAPÍTULO IV

EL DESCUBRIMIENTO DEL CONCEPTO. SÓCRATES

1. *El momento histórico*

Para comprender mejor la función de "crítica universal" propia de la filosofía, conviene detenerse en un filósofo que la ejerció de modo ejemplar, y con celo tal, que lo llevó a la muerte: Sócrates. Mas para ello es oportuno comenzar apuntando algunas características de la época en que vivió, el siglo V a.C.

Sócrates nació en Atenas en 470/69, y allí murió en 399. Vivió, por tanto, los dos últimos tercios del siglo V, la época más espléndida en la historia de su ciudad natal, y de toda la antigua Grecia: el llamado siglo de Pericles, en honor al célebre político (495-429) que convirtió a Atenas en centro de un gran imperio e impulsó su extraordinaria cultura. Ese siglo había presenciado la derrota del inmenso poderío persa por obra de los minúsculos estados griegos (Maratón, 490; Termopilas, 480; Platea, 479); el triunfo helénico se sella en 449/8. Sócrates tenía poco más de veinte años, y pudo entonces ser testigo presencial del proceso de expansión política y cultural de Atenas al término de las guerras médicas. "Todas las edificaciones y obras de arte que embellecieron Atenas en la época de Pericles, las Largas Murallas que unían la ciudad con el puerto del Pireo, el Partenón, las estatuas de Fidias, los frescos de Polignoto, fueron comenzadas y terminadas ante sus ojos.[1] Intervino en el sitio de Potidea (432-430), sublevada contra Atenas, y en las batallas de Delio (424) y Anfípolis (421), ocasiones en las que dio muestras de gran valentía y fortaleza. Pero Sócrates no sólo fue testigo del esplendor de Atenas, sino también de su decadencia y del paso de la supremacía griega a manos de los espartanos. En efecto, en 431 se había iniciado la guerra del Peloponeso, que habría de acabar con la derrota de Atenas en 404 y el establecimiento en ella de un gobierno oligárquico filoespartano, el régimen de los Treinta Tiranos. Su pronto derrocamiento, por obra de Trasíbulo, en 403, permitió la restauración de la democracia, que sin embargo asumiría frecuentemente las formas de la demagogia.

Las diversas contingencias sociales y políticas de la época pueden sintetizarse diciendo que, en primer lugar, y gracias a Pericles, se produce el ascenso de todos los ciudadanos al poder, es decir, el desarrollo de todas las posibilidades del régimen democrático (inclusive con el establecimiento del sorteo para la provisión de magistraturas). Debe recordarse que se trataba -a diferencia de las democracias modernas, de carácter representativo- de una democracia directa, donde eran los propios ciudadanos (no sus representantes o diputados) quienes intervenían en el manejo de la cosa pública (Asamblea del pueblo). En segundo lugar, esa democracia deriva hacia la demagogia en algunos casos, o hacia la tiranía, en otros. Tales circunstancias corren paralelas con el cambio que entonces se registra en los intereses filosóficos.

[1] A.E.TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates* (trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1961), p. 30.

2. *Los sofistas*

Al hablar de los primeros filósofos griegos -Tales, Heráclito, Parménides, Zenón- pudo observarse que estos pensadores se ocupaban en lo fundamental con el problema de determinar cuál es la realidad de las cosas, que se ocupaban sobre todo por los problemas relativos a la "naturaleza" o al "mundo", y no propiamente por el hombre como tal; por ello suele denominarse *cosmológico* ese primer período de la filosofía griega durante el cual predominan los problemas relativos al "cosmos" (κοσμος) -siglo VI y primera mitad del V. Pero con el avance del siglo V toman mayor relieve las cuestiones referentes al hombre, a su conducta y al Estado: así se habla de un período *antropológico,* que abarca la segunda mitad del siglo V, y cuyas figuras principales son los sofistas y Sócrates.

Según se dijo, la participación de los ciudadanos en el gobierno llega en esta época a su máximo desarrollo; cada vez interviene mayor número de gente en las asambleas y en los tribunales, tareas que hasta entonces habían estado reservadas, de hecho si no de derecho, a la aristocracia. Pero ahora el número de intervinientes crece cada vez más, y estos recién llegados a la política, por así decirlo, sienten la necesidad de prepararse, por lo menos en alguna medida, para la nueva tarea que se les ofrece, desean adquirir los instrumentos necesarios para que su actuación en público sea eficaz. Por tanto, buscan, por una parte, información, una especie de barniz de cultura general que los capacite para enfrentarse con los problemas de que ahora tendrán que ocuparse, una especie de "educación superior". Por otra parte, necesitan también un instrumento con el que persuadir a quienes los escuchen, un arte que les permita expresarse con elegancia, y discutir, convencer y ganar en las controversias", el arte de la retórica u oratoria. Pues bien, los encargados de satisfacer estos requerimientos de la época son unos personajes que se conocen con el nombre de *sofistas.*

Hoy día el término "sofista" tiene exclusivamente sentido peyorativo: se llama sofista a un discutidor que trata de hacer valer malas razones y no buenas, y que intenta convencer mediante argumentaciones falaces, engañosas. Pero en la época a que estamos refiriéndonos, la palabra no tenía este sentido negativo, sino sólo ocasionalmente. Si queremos traducir "sofista" por un término que exprese la función social correspondiente a nuestros días, quizá lómenos alejado sería traducirlo por "profesor", "disertante", "conferencista". En efecto, los sofistas eran maestros ambulantes que iban de ciudad en ciudad enseñando, y que -cosa entonces insólita y que a muchos (entre ellos Platón) pareció escandalosa- cobraban por sus lecciones, y en algunos casos sumas elevadas.[2] En general no fueron más que meros profesionales de la educación; no se ocuparon de la investigación, fuese ésta científica o filosófica. En tal sentido, su finalidad era bien limitada: responder a las "necesidades" educativas de la época. Hoy en día se anuncian conferencias o se publican libros sobre "qué es el arte", o "qué es la filosofía", o "qué es la política", cómo aprender inglés en 15 días, cómo mejorar la memoria o hacerse simpático, tener éxito en los negocios o aumentar el número de amigos. Los sofistas respondían a exigencias parecidas o equivalentes en su tiempo: Hipias (nac. por el 480, contemporáneo, un poco más joven, de Protagoras), por ejemplo, se hizo famoso por enseñar la mnemotecnia, el arte de la memoria. En general, los sofistas se consideraban a sí mismos maestros de "virtud" (αρετη *[arete]),* es decir, lo que hoy llamaríamos el desarrollo de las capacidades de cada cual, de su "cultura"; y se proponían enseñar "cómo manejar los asuntos privados lo mismo que los de la ciudad".[3]

[2] En el *Cratilo* (384 b), de PLATÓN, alude Sócrates irónicamente a la lección de 50 dracmas del sofista Pródico.

[3] Cf. A, E. TAYLOR. *op. cit..* p. 48.

La mayor parte de los sofistas no fueron más que simples preceptores o profesores; hubo algunos, sin embargo, que alcanzaron verdadera jerarquía de filósofos: sobre todo dos, Protagoras y Gorgias.

De los escritos de **Protagoras** (480-410 a.C.) sólo quedan fragmentos, entre ellos el pasaje que cita Platón: "el hombre es la medida de todas las cosas".[4] Con este principio (llamado *homo mensura,* "el hombre como medida"), quedaba eliminada toda validez objetiva, sea en la esfera del conocimiento, sea en la de la conducta; todo es relativo al sujeto: una cosa será verdadera, justa, buena o bella para quien le parezca serlo, y será falsa, injusta, mala o fea para quien no le parezca (subjetivismo, o relativismo subjetivista; cf. Cap. I, § 2).

> Yo [Protagoras] digo, efectivamente, que la verdad es tal como he escrito sobre ella, que cada uno de nosotros es medida de lo que es [verdadero, bueno, etc.] y de lo que no es; y que hay una inmensa diferencia entre un individuo y otro, precisamente porque para uno son y parecen ciertas cosas, para el otro, otras. Y estoy muy lejos de negar que existan la sabiduría y el hombre sabio, pero llamo precisamente hombre sabio a quien nos haga parecer y ser cosas buenas, a alguno de nosotros, por vía de transformación, las que nos parecían y eran cosas malas.[5]

Protagoras enseñaba el arte mediante el cual podían volverse buenas las malas razones, y malos los buenos argumentos, es decir, el arte de discutir con habilidad tanto a favor como en contra de cualquier tesis, pues respecto de todas las cuestiones hay siempre dos discursos, uno a favor y otro en contra, y él enseñaba cómo podía lograrse que el más débil resultase el más fuerte, es decir, que lo venciese independientemente de su verdad o falsedad, bondad o maldad.

En este sentido es ilustrativa la siguiente anécdota. Protagoras había convenido con un discípulo que, una vez que éste ganase su primer pleito (a los que los griegos, y en particular los atenienses, eran muy afectos), debía pagarle los correspondientes honorarios. Pues bien, Protagoras concluyó de impartirle sus enseñanzas, pero el discípulo no iniciaba ningún pleito, y por tanto no le pagaba. Finalmente Protágoras se cansó, y amenazó con llevarlo a los tribunales, diciéndole: "Debes pagarme, porque si vamos a los jueces, pueden ocurrir dos cosas: o tú ganas el pleito, y entonces deberás pagarme según lo convenido, al ganar tu primer pleito; o bien gano yo, y en tal caso deberás pagarme por haberlo dictaminado así los jueces". Pero el discípulo, que al parecer había aprendido muy bien el arte de discutir, le contestó: "Te equivocas. En ninguno de los dos casos te pagaré. Porque si tú ganas el pleito, no te pagaré de acuerdo al convenio, consistente en pagarte cuando ganase el primer pleito; y si lo gano yo, no te pagaré porque la sentencia judicial me dará la razón a mí".

Gorgias (483-375 a.C.) fue otro sofista de auténtico nivel filosófico. Su pensamiento lo resumió en tres principios concatenados entre sí: "1. Nada existe; 2. Si algo existiese, el hombre no lo podría conocer; 3. Si se lo pudiese conocer, ese conocimiento sería inexplicable e incomunicable a los demás."[6] Era, por tanto, un filósofo nihilista, según la primera afirmación *(nihil,* en latín, significa "nada"); escéptico, según la segunda; relativista, según la tercera. A pesar de su nihilismo y escepticismo, sin embargo, era uno de los sofista: más cotizados y cobraba muy caras sus lecciones.

De modo que los sofistas con ideas originales fueron de tendencia escéptica o relativista. Más todavía, en cierto sentido podría afirmarse que el relativismo fue el supuesto común, consciente o no, de la mayor parte de los sofistas, puesto que, en la medida en que eran profesionales en la enseñanza de la retórica, no les interesaba tanto la verdad de lo demostrado o afirmado, cuanto más bien la manera de embellecer los discursos y hacer

[4] *Teétetos.* 152 a.
[5] *Teétetos* 166 d (trad. Mondolfo en *El pensamiento antiguo,* tomo I, p. 134)
[6] Frag. 3 Diels.

triunfar una tesis cualquiera, independientemente de su valor intrínseco. Y el principio del *homo mensura* y el nihilismo de Gorgias revelan la crisis que caracteriza la segunda mitad del siglo V, crisis que no es tan sólo, ni siquiera primordialmente, de carácter político, social y económico, sino, por debajo de todo ello, en un plano más hondo, una crisis de las convicciones básicas sobre las que el griego había vivido hasta entonces: se trata de la conmoción de todo su sistema de creencias, de los fundamentos mismos de su existencia histórica, o, como también puede decirse, de la "moralidad" hasta entonces vigente. "Crisis" (κρισις término griego que significa "litigio", "desenlace", "momento decisivo", y emparentado con "crítica", cf. Cap. III, § 2) significa que una determinada tabla de valores (cf. Cap. I, § 2) deja de tener vigencia, y que una sociedad o época histórica permanecen indecisas o fluctuantes sin prestar adhesión a la vieja tabla y sin encontrar tampoco otra que la reemplace. Las costumbres tradicionales griegas, la religión, la moral, los tipos de vida vigentes hasta ese momento, así como la forma e ideales de educación que hasta entonces habían sido su modelo, en esta época dejan de valer. En efecto:

> Durante generaciones, la moralidad griega, lo mismo que la táctica militar, había continuado siendo severamente tradicional, cimentada en las virtudes cardinales de Justicia, Fortaleza, Templanza y Prudencia. Un poeta tras otro habían predicado una doctrina casi idéntica: la belleza de la Justicia, los peligros de la Ambición, la locura de la Violencia.[7]

Hasta entonces, nadie en Grecia había pensado que en materia moral o jurídica pudiese haber ningún tipo de relativismos; había dominado una moral y un derecho considerados enteramente objetivos y que nadie discutía (otra cosa es que se cumpliera o no con esas normas). Pero la circunstancia de que se discutiesen tales temas, es índice de que en esta época tiene lugar una profunda crisis. En el siglo V todo cambia radicalmente, y hacia fines del mismo ya nadie sabía orientarse mentalmente; el inteligente subvertía las concepciones y creencias conocidas, y el simple sentía que todo eso estaba ya pasado de moda. Si alguien hablaba de la Virtud, la respuesta era: "Todo depende de lo que entiendas por Virtud" [es decir, se trata de algo relativo a cada uno]; y nadie lo comprendía, razón por la cual los poetas dejaron de interesarse en el problema.[8]

Y no son sólo el relativismo de Protágoras o el nihilismo de Gorgias síntomas alarmantes del estado de cosas entonces reinante, sino también doctrinas -en el fondo emparentables con la protagórica- como la del energuménico **Trasímaco,** para el cual la justicia no es más que el interés del más fuerte, el provecho o conveniencia del que está en el poder;[9] una doctrina, pues, desenfadadamente inmoralista. No es difícil hacerse cargo del daño moral, y, en general, social, y de todo orden, que pueden causar teorías semejantes cuando intentan llevarlas a la práctica gentes inescrupulosas, y cuando no existen otras más serias para oponérseles y ser "razonablemente" defendidas; no hay más que pensar en ciertos hechos de la historia contemporánea (explotación, agresión, conquista o sometimiento de unos pueblos por otros, intervención del Estado en la vida privada o en el pensamiento de los individuos, etc.)

Los que hemos visto el mezquino uso que se ha hecho de la doctrina científica de la supervivencia del más apto [o de ciertos pasajes de Nietzsche por parte del nazismo], podemos imaginarnos sin demasiada dificultad el empleo que harían de esta frase [de Trasímaco] los hombres violentos y ambiciosos. Cualquier iniquidad podía así revestirse de estimación científica o filosófica. Todos podían cometer maldades sin ser enseñados

[7] H. D. F. KITTO, *Los griegos,* (trad.esp., Buenos Aires, Eudeba, [2] 1962), pp. 227-228.
[8] *op.cit.*., p. 228.
[9] Sobre la personalidad y doctrina de Trasímaco, cf. PLATÓN, *República* 336 b ss.

por los sofistas, pero era útil aprender argumentos que las presentasen como bellas ante los simples."[10]

3. *La figura de Sócrates*

Como suele suceder en momentos de crisis, apareció el hombre capaz de desenmascarar la debilidad esencial del punto de vista sofístico, una personalidad destinada, si no a restaurar la moral tradicional, sí en todo caso a fundar una moral rigurosamente objetiva, un personaje llamado a mostrar que el relativismo de los sofistas no era ni con mucho tan coherente ni sostenible como a primera vista podía parecer. Este personaje fue Sócrates.[11]

Sócrates es una de las figuras más extraordinarias y decisivas de toda la historia. Sea positivo o negativo el juicio que sobre él recaiga,[12] de cualquier manera es imposible desconocer su importancia. Tan así es que se lo ha comparado con Jesús, porque así como a partir de Cristo la historia experimenta un profundo cambio, de manera semejante Sócrates significa un decisivo codo de su curso. Y es curioso observar que así como Jesús, *históricamente* considerado, es un enigma, porque apenas se sabe algo más que su existencia, de modo parejo es muy poco lo que se sabe con seguridad acerca de Sócrates; no dejó nada escrito y los testimonios que sobre él se poseen -principalmente Platón, Jenofonte y Aristófanes- no son coincidentes, y aun son contradictorios en cuestiones capitales.[13]

Sócrates representa la reacción contra el relativismo y subjetivismo sofísticos. Singular ejemplo de unidad entre teoría y conducta, entre pensamiento y acción, fue a la vez capaz de llevar tal unidad al plano del conocimiento, al sostener que la virtud es conocimiento y el vicio ignorancia. Y, principalmente, en una época en que todos creen saberlo todo, o poder enseñarlo todo y discutirlo todo, en pro o en contra indistintamente, sin importárseles la verdad o justicia de lo que dicen -sugestiva coincidencia con nuestro propio tiempo-, Sócrates proclama su propia ignorancia.

Un amigo de Sócrates, Querefonte, fue una vez al oráculo del dios Apolo, en Delfos -el más venerado entre todos los oráculos de Grecia-, y al que habían consultado siempre y seguirían consultando los griegos en los momentos difíciles de su historia. Y al preguntar Querefonte al dios quién era el más sabio, el oráculo respondió que el más sabio de los hombres era Sócrates.[14] Pero cuando éste se entera, queda perplejo, porque no reconoce en sí mismo ninguna sabiduría en el sentido corriente de la palabra. Sócrates se siente confundido, porque tiene conciencia de estar lleno de dudas, no de conocimientos. ¿Será que el dios ha mentido? Sin embargo, esto es imposible, porque un

[10] H. D. F. KITTO, *Los Griegos,* p. 231.
[11] Sobre el "problema socrático", cf. F. ROMERO, *Sobre la historia de la filosofía* (Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1943), pp. 12-17; W. JAEGER, *Paideia* (México, Fondo de Cultura Económica. 1944), tomo II. Libro III, Cap. II; y sobre todo V.de MAGALHÄES-VILHENA, *Le problème de Socrate* (Paris, Presses Universitaires de France. 1952).
[12] En sentido positivo, PLATÓN, JENOFONTE, etc.; en el negativo, cf. F. NIETZSCHE, *El origen de la tragedia.*
[13] Fue K. JOËL, quien comparó su figura con la de Jesús. De modo semejante escribió TAYLOR: "En el caso de las dos figuras históricas que más han influido en la historia de la humanidad, Jesús y Sócrates, los hechos indiscutibles son excepcionalmente raros; quizá -sobre ellos- haya sólo una afirmación que nadie puede negar sin temor a ser excluido de entre los cuerdos. Tenemos la certeza de que Jesús 'padeció bajo el poder de Poncio Pilatos', y no es menos cierto que Sócrates fue condenado a muerte en Atenas, acusado de impiedad, en el 'año de Laques' (399 a.C). Todo relato sobre el uno o el otro que vaya más allá de estas afirmaciones es inevitablemente una construcción personal" *(op. cit*/.p. 9) del historiador. -Aquí nos atenemos a lo que nos parece más verosímil y más adecuado para los fines de este libro.
[14] PLATÓN, *Apología de Sócrates,* 20 e - 21 a.

verdadero dios no puede mentir, como tampoco puede haberse equivocado. Por lo tanto sospecha Sócrates que las palabras del oráculo deben tener un sentido oculto, y que su vida, la de Sócrates, debe estar consagrada a poner de manifiesto y mostrar en los hechos el sentido encubierto del pronunciamiento del dios.

Para aclarar las palabras del oráculo, Sócrates no encuentra mejor camino que el de emprender una especie de pesquisa entre sus conciudadanos; se propone interrogar a todos aquellos que pasan por sabios y confrontar así con los hechos la afirmación del dios y comprobar entonces si los demás saben más que él o no, y en qué sentido.

¿Por quiénes empezar? Por nadie mejor que por aquellos que -como ocurre también en nuestros días- suelen sostener que lo saben todo o el mayor número de cosas, y se ofrecen para resolver todos los problemas; es decir, los políticos. Sócrates, entonces, empieza por interrogar a los políticos, y los interroga ante todo sobre algo que debieran saber muy bien: ¿qué es la justicia?; ya que el propósito fundamental de todo gobierno debiera ser primordialmente lograr un Estado justo. Pero sometidos al interrogatorio, pronto resulta que le responden mal, o que no saben en absoluto la respuesta.

Sócrates interroga luego a los poetas, y observa que en sus poemas suelen decir cosas maravillosas, muy profundas y hermosas; pero que, sin embargo, son incapaces de dar razón de lo que dicen, de explicarlo convenientemente, ni pueden tampoco aclarar por qué lo dicen. Y es que el poeta habla, pero a través de él hablan -según decían los antiguos- las musas, las divinidades, y no él mismo; el poeta es un inspirado (ενθουσιαζων *[enthousiázon]* significa literalmente en-diosado) y por ello ocurre frecuentemente que el sentido más profundo de lo que dice se le escapa, en tanto que lo descubren los múltiples lectores e intérpretes que vuelven una vez y otra sobre sus obras. Tampoco los poetas, entonces, merecen ser llamados sabios.

Sócrates interroga por último a los artesanos: zapateros, herreros, constructores de navíos, etc., y descubre que éstos sí tienen un saber positivo: saben fabricar cosas útiles, y además saben dar razón de cada una de las operaciones que realizan. Lo malo, sin embargo, reside en que, por conocer todo lo referente a su oficio, creen saber también de las cosas que no son su especialidad -como, por ejemplo, se creen capacitados para la política, cuando en realidad no lo están.

Al final de esta larga pesquisa comprende por fin Sócrates la verdad profunda de la declaración del dios: los demás *creen saber,* cuando *en realidad no saben* ni tienen conciencia de esa ignorancia, mientras que él, Sócrates, posee esta *conciencia de su ignorada* que a los demás les falta. De manera que la sabiduría de Sócrates no consiste en la posesión de determinada doctrina, no es sabio porque sepa mayor número de cosas; muchos, como los artesanos, poseen múltiples conocimientos de que Sócrates está desposeído; pero en cambio él puede afirmar con plena conciencia: "Sólo sé que no sé nada", y en esto consiste toda su sabiduría y su única superioridad sobre los demás. Platón le hace decir en la *Apología:*

> Me parece, atenienses, que sólo el dios es el verdadero sabio, y que esto ha querido decir por su oráculo, haciendo entender que toda la sabiduría humana no es gran cosa, o por mejor decir, que no es nada; y si el oráculo ha nombrado a Sócrates, sin duda se ha valido de mi nombre como de un ejemplo, y como si dijese a todos los hombres: "El más sabio entre vosotros es aquel que reconoce, como Sócrates, que su sabiduría no es nada".[15]

Frente a la infinitud e inabarcable complejidad de la realidad, frente al misterio que late en todas las cosas y en especial en la vida humana y en su destino, todo lo que el hombre pueda saber es siempre, por su finitud irremediable, casi nada; el nombre es profundamente ignorante de los más grandes problemas que lo conmueven, las grandes

[15] *Apología* 23 a - b (trad. Azcárate).

cuestiones de su destino y del sentido del mundo. Y, sin embargo, los hombres presumen saberlo, sin quizás haberse siquiera planteado el problema, ni menos haberlo pensado detenidamente. Cada hombre, por ejemplo, cree saber cuál debe ser el sentido de la vida humana, puesto que en cada caso ha elegido (o, en el peor de los casos, desea) una determinada manera de vivirla -como comerciante, o como poeta, o como médico, etc.-, afirmando con ello implícitamente el valor del tipo escogido, así como el de las actitudes que asume en cada caso concreto -trabajar, o robar, o mentir, o rezar. Y sin embargo pocos, muy pocos, se plantean el problema de la "verdad" o "bondad" de tal vida o tales actitudes, ni menos todavía son capaces de "dar razón" de todo ello. Por lo común, más que realizar personalmente sus existencias, los hombres se dejan vivir, se dejan arrastrar por la marea de la vida, por las opiniones hechas, por lo que "la gente" dice o hace (cf. Cap. XIV, § 10).

De esta forma Sócrates descubre los límites de todo conocimiento humano, piensa a fondo esta radical situación de finitud que caracteriza al hombre (cf. Cap. I, § 7); éste sólo llega a la conciencia adecuada de su humanidad, de aquello en que reside su esencia, cuando toma conciencia de lo poco que sabe. En este sentido Sócrates es sabio: porque no pretende, ingenuamente, como los demás, saber lo que no sabe.

4. *La misión de Sócrates*

Pero además Sócrates considera que, desde el momento en que la declaración de su "sabiduría" proviene de un dios, de Apolo, tal declaración ha de tener algún otro significado; el origen divino del oráculo lo convence a Sócrates de que tiene que cumplir una *misión. O* dicho con otras palabras: el resultado del interrogatorio practicado sobre aquellos atenienses que pasaban por sabios le revela a Sócrates cuál debe ser la tarea de su propia vida, la de Sócrates. Si su "sabiduría" se ha revelado *mediante* el examen practicado entre sus conciudadanos y *en tanto* los examinaba, ello significa que sólo es sabio *cumpliendo esta tarea.* Por tanto, que el dios lo llame sabio equivale a señalarle su misión, equivale a exhortarlo a que siga interrogando a sus conciudadanos. Sócrates llega a la conclusión, entonces, de que el dios le ha encomendado precisamente esta tarea, la de examinar a los hombres para mostrarles lo frágil de su supuesto saber, para hacerles ver que en realidad no saben nada. Su misión será la de recordarles a los hombres el carácter precario de todo saber humano y librarlos de la ilusión de ese falso saber, la de llevarlos a tomar conciencia de los límites de la naturaleza humana.

En este sentido, no fue propiamente un maestro, si por maestro se entiende alguien que tiene una doctrina establecida y simplemente la transmite a los demás; por el contrario, Sócrates insiste una y mil veces en que él no sabe nada, y que lo único que pretende es poner a prueba el saber que los demás dicen tener. Su función es la de exhortar o excitar a sus conciudadanos atenienses, pues a su juicio el dios lo ha destinado

> a esta ciudad [...] como a un corcel noble y generoso, pero entorpecido por su misma grandeza y que tiene necesidad de espuela que le excite y despierte. Se me figura que soy yo el que el dios ha escogido para excitaros, para punzaros, para exhortaros todos los días, sin abandonaros un solo instante.[16]

Sócrates compara aquí su ciudad, plena de grandeza, con un corcel, a quien su grandeza misma, su fama y su gloria lo han entorpecido; en otras palabras, que se ha dormido sobre sus laureles; y que necesita, por tanto, de alguien que lo aguijonee, que lo

[16] *op. cit.,* 30 e - 31 a (trad. Azcárate).

espolee, vale decir, que lo despierte al sentido de la existencia, tanto más cuanto que es responsable depositario de su anterior gloria, heredero de noble pasado que, sin su esfuerzo de valoración, conservación, atesoramiento y cultivo, desaparecería, hundiéndose entonces el pueblo ateniense en la indignidad.

Convencido de su misión, Sócrates persigue sin cesar a sus conciudadanos, por las plazas y los gimnasios, por calles y casas; y los interroga constantemente -de un modo que sin duda debió parecer molesto, cargoso y enfadoso a muchos de sus contemporáneos- para saber si llevan una vida noble y justa, o no, y exigiéndoles además en cada caso las razones en que se fundan para obrar tal como lo hacen, y comprobar así si se trata de verdaderas razones, o sólo de razones aparentes. Tal actitud, y la crítica constante a que sometía las ideas y las personas de su tiempo, puede, por lo menos en buena medida, explicar el odio que sobre sí se atrajo y la acusación de "corromper a la juventud e introducir nuevos dioses", acusación que lo llevó a la muerte (muerte a la que no quiso substraerse, aunque lo hubiese logrado con facilidad, por respeto a las leyes de su ciudad y a su propia convicción referente a la unidad entre pensamiento y conducta).[17]

Sócrates, pues, no comunicaba ninguna doctrina a los que interrogaba. Su objeto fue completamente diferente: consistió en el continuo examen que los demás y de sí mismo, en la permanente incitación y requerimiento a problematizarlo todo, considerando que lo más valioso del *hombre,* lo que *lo define,* está justo en *su capacidad de preguntar,* de plantearse problemas, que es lo que mejor le recuerda la condición humana, a diferencia del Dios -el único verdaderamente sabio y por ello libre de problemas y de preguntas. Por todo esto puede hablarse del carácter *problematicista* de su *filosofar:* su "enseñanza" no consistía en transmitir conocimientos, sino en tratar de que sus interlocutores tomaran *conciencia de los problemas,* que se percatasen de este hecho sorprendente y primordial de *que hay problemas,* y sobre todo problemas *éticos,* problemas referidos a la conducta, o, si se quiere, problemas existenciales, esto es, referentes a la existencia de cada uno de nosotros. Estos problemas no son casuales, ni caprichosos, ni académicos; por el contrario, se insertan en la realidad más concreta de cada individuo humano. Se trata, en defintiva, de la forma cómo debemos vivir nuestra vida, del sentido que ha de imprimírsele. La existencia humana, en efecto, es esencialmente abierta, a diferencia de los animales, porque a éstos la especie respectiva les determina el desarrollo de toda su vida. El hombre puede elaborar su existencia de maneras muy diversas, contrarias, o aun absolutamente incomparables; mientras que el animal reacciona de manera uniforme frente a un estímulo o situación dados, el hombre puede reaccionar de mil modos diferentes. Por eso cada vida humana es tan diferente de las demás (cf. Cap. XV, § 1).

5. *Primer momento del método socrático: la refutación*

Su filosofía, pues, la ejercita Sócrates *con* aquellos a quienes somete a examen; su filosofar es *co-filosofar* (συνφιλοσοφειν *[synfilosoféin]).* El filosofar socrático no es la faena de un hombre que, más o menos solitario o aislado del mundo, escriba en su gabinete de trabajo páginas y más páginas conteniendo sus "doctrinas". Por el contrario, Sócrates filosofa conversando con los demás, mediante el *diálogo* como especial organización de preguntas y respuestas convenientemente orientadas, y en el que consiste el método socrático. Por tanto, habrá que explicar ahora en qué consiste lo propio de este método y qué fines persigue.

[17] La acusación y la condena tienen muchos aspectos oscuros que probablemente la investigación histórica jamás resolverá. Sobre el proceso, cf. PLATÓN, *Apología;* sobre su decisión de someterse a la condena. *Critón;* en el *Fedón* se narran sus últimos momentos.

Ante todo hay que llamar la atención sobre una característica general del método, o, mejor, sobre el *tono* general del mismo, que es al propio tiempo rasgo distintivo de la personalidad de Sócrates: la *ironía.* En sentido corriente, el vocablo "ironía" se refiere a la actitud de quien dice lo contrario de lo que en efecto piensa, pero de manera tal que se echa de ver que en realidad piensa justamente lo opuesto de lo que dice (como si alguien, viendo a un calvo, le preguntase por el peine que usa, o viendo a una persona muy delgada, le preguntase si ha roto la balanza). En griego "ironía" (ειρωνεια *[eironéia])* significaba "disimulo", o la acción de interrogar fingiendo ignorancia. En Sócrates se trata de su especial actitud frente al interrogado: disimulando hábilmente la propia superioridad, manifiesta Sócrates su falta de conocimiento acerca de tal o cual tema, y finge estar convencido del saber del otro, con objeto de que le comunique ese supuesto saber; para terminar, según se verá, obligándolo intelectualmente a que reconozca su propia ignorancia. De manera que la ironía califica la actitud de Sócrates frente a la presunción del falso saber, y resulta del contraste entre el alto ideal que Sócrates tiene del conocimiento, y la orgullosa ignorancia o jactancia del interrogado.

Ahora bien, el método propiamente dicho tiene dos momentos: el primero, que es un momento negativo, se llama refutación; y el segundo, positivo, que es la mayéutica.

La *refutación* (ελεγχος *[élenjos])* consiste en mostrar al interrogado, mediante una serie de hábiles preguntas, que las opiniones que cree verdaderas son, en realidad, falsas, contradictorias, incapaces de resistir el examen de la razón. Sócrates se dirige, por ejemplo, a un general, pidiéndole que le diga qué es la valentía; o se dirige a un pedagogo preguntándole qué es la virtud, hacia la cual toda educación debiera orientarse; o bien le pregunta a un político qué es la justicia, puesto que toda política debiera empeñarse por realizarla. Sócrates mismo no responde a estas preguntas, arguyendo que ignora las respuestas. Los interrogados, en cambio, creen ingenuamente saber lo que se les pregunta -como, por los demás, todos creemos ingenuamente saberlo-; pero el interrogatorio a que Sócrates los somete pone en evidencia que se trata de un falso saber: en el momento en que ello se hace manifiesto, Sócrates los ha refutado. Un magnífico ejemplo de refutación se encuentra en el Libro I de la *República,* en el que se combaten las opiniones del sofista Trasímaco mencionado más arriba (§ 2). Aquí nos limitaremos a citar y comentar algunos pasajes del *Laques* -uno de los diálogos juveniles de Platón, en los cuales presumiblemente reproduce con mayor fidelidad el método y los temas de su maestro.

En el *Laques* (190 e ss) Sócrates le pregunta al general de este nombre, a cuyas órdenes había servido en Delio, *qué es la valentía,* cosa que un militar seguramente habrá de saber; y, en efecto, responde muy ufano

> *Laques:* Por Zeus, Sócrates, no es difícil decirlo: si alguien queda en su puesto, y enfrenta al enemigo, y no huye, sabe que éste es valiente.[18]

Y, sin duda, el soldado a que se refiere Laques es valiente. Pero Sócrates observa que no se trata más que de un ejemplo, y que hay otros mucho: casos de valentía diferentes, como, v. gr., el caso de los guerreros escitas, que luchaban retrocediendo: avanzaban a caballo, lanzaban sus flechas, y luego, rápidamente, volvían grupas y desaparecían; y por su parte los espartanos, en la batalla de Platea, simularon retroceder para atraer a los persas y así vencerlos. Y está claro que también estos casos son ejemplos de valentía. De modo que ya hay aquí una contradicción: porque en un caso se dice que la valentía consiste en resistir a pie firme, y en el otro que consiste en retroceder. Laques tiene que admitirlo, y que por tanto lo que ha dicho es insuficiente.

[18] *Laques* 190 e.

Sócrates señala, además, que al preguntar por la valentía lo que se busca *no* son *ejemplos,* sino lo *común* a todos los casos posibles:

> Quería interrogarte, no sólo sobre la valentía de los hoplitas [los soldados de la infantería pesada griega, que luchaban, en general, de la manera indicada por Laques], sino también sobre la de la caballería y la de todos los combatientes en general. Y no solamente sobre la valentía de los combatientes, sino asimismo sobre la de los hombres expuestos a los peligros del mar; y sobre la que se manifiesta en la enfermedad, en la pobreza, en la vida política; la que resiste no sólo los males y los temores, sino también las pasiones y los placeres, sea luchando a pie firme o retirándose. Porque en todos estos casos, Laques, hay hombres valientes, ¿no?
>
> *Laques.* Por cierto que sí, Sócrates.[19]

Además de la valentía[20] militar, se encuentra también la valentía ante cualquier clase de peligros -por ejemplo, los de una tormenta en medio del mar-; y asimismo se puede ver valiente o cobarde ante las enfermedades o ante la pobreza, y aun frente a las pasiones y placeres (v. gr. resistiéndolos, en lugar de dejarse arrastrar por ellos). De modo que hay distintos tipos de valor -militar, moral, político, etc.-, y dentro de cada tipo, además, cabe la posibilidad de asumir actitudes diferentes, que pueden llegar a ser opuestas, según se vio, respecto de la virtud militar, con los hoplitas y los escitas.

No obstante, a pesar de todos esos *diferentes* tipos de valentía, y a pesar de la variedad de *diferentes* actitudes posibles en cada tipo, se habla de hombres "valientes", vale decir, de *algo* que todos éstos tienen *en común;* y es ese algo común, justamente, lo que Sócrates busca:

> *Sócrates.* Mi pregunta se refería a qué es la valentía [...]. Trata pues de decirme [...] qué es lo que es lo mismo en todos estos casos.[21]

Sócrates, pues, pide que Laques le señale lo que es "lo mismo o idéntico en todos los casos o instancias particulares" -así como si alguien preguntara qué es la belleza, la respuesta adecuada no podría consistir en decir: "María es bella", porque lo que se busca con la pregunta es lo que María tiene en *común* con todas las demás personas hermosas, y con todas las obras de arte, y con todos los paisajes hermosos, etc. Ahora bien, lo común a *todos* los casos particulares no es ya nada particular, sino *universal:* Sócrates busca el "universal" (como se dirá en la Edad Media), la *esencia* o naturaleza. Porque la *esencia* es *lo que hace que una cosa sea lo que es y no otra* (la esencia de la valentía es lo que hace que un acto sea valiente, y no cobarde; la esencia del triángulo es ser una figura de tres lados). La esencia, considerada (no tanto en la cosa a la que determina, sino) en el pensamiento, o, en otros términos, la esencia en tanto se la piensa, se llama *concepto. Y* la respuesta a la pregunta por la esencia de algo se llama *definición* -por ejemplo, si se pregunta: "¿qué es el triángulo?", la definición será: "el triángulo es una figura de tres lados". De manera que la definición desarrolla o explica la esencia de algo. Resulta, por consiguiente, que Sócrates *busca la definición* de los conceptos (o esencias): de la "valentía", en el diálogo que se está examinando; de la "piedad' en el *Eutifrón;* de la "justicia" en la *República,* etc.

Habiéndose aclarado lo que Sócrates busca, el interrogado aventura una definición. Pero Sócrates, mediante nuevas preguntas, mostrará que la definición aducida es insuficiente; y los nuevos esfuerzos del interrogado para lograr otra u otras definiciones hacen que Sócrates ponga de manifiesto que tampoco sirven, que son incompatibles

[19] 191 c - d.

[20] La palabra ανδρεια *(andreia)* significa no sólo "valentía", tal como la hemos traducido, sino también "virilidad", todo lo propio de quien es "varonil".

[21] 191 e.

entre sí, contradictorias, o que conducen a consecuencias absurdas. En el caso del *Laques,* el general ensaya la siguiente definición:

> *Laques.* Me parece que consiste en cierta firmeza o persistencia del ánimo, si he de decir cuál es la naturaleza [o esencia] de la valentía en todos los casos.[22]

Sócrates observa, sin embargo -y Laques coincide con él-, que si la valentía debe ser algo perfecto, noble y bueno ("bello-y-bueno" -καλοκαγαθος *[kalokagathós]-,* decían los griegos), y no cualquier firmeza o persistencia lo es. Quien tiene un vicio y se mantiene y persiste en él, tiene firmeza, pero se trata entonces de una firmeza innoble, mala y despreciable. La firmeza será perfecta sólo en la medida en que esté acompañada de sensatez, de inteligencia, a diferencia de la persistencia insensata o tonta:

> *Sócrates.* ¿No es acaso la firmeza acompañada de sensatez la que es noble y buena?
> *Laques.* Ciertamente.
> *Sócrates.* ¿Y si la acompaña la insensatez? ¿No es entonces mala y perjudicial?
> *Laq.* Sí.
> *Sócr.* Y algo malo y perjudicial, ¿puedes llamarlo bello?
> *Laq.* Estaría mal hacerlo, Sócrates.[23]

Resulta entonces que la valentía, que evidentemente ha de ser algo hermoso y noble, no podría ir acompañada de insensatez o locura, sino de inteligencia, de buen tino. Por tanto, parecería ahora posible alcanzar la definición buscada.

> *Sócr.* ¿Entonces, según tú, la valentía sería la persistencia sensata?
> *Laq.* Así parece.[24]

Sin embargo, con lo dicho todavía no se sabe bien en qué consiste la valentía, porque es preciso aclarar en qué sentido, o respecto de qué, es sensata la persistencia para que pueda llamársela valentía.

> *Sócr.* Veamos, pues. ¿En qué es sensata? ¿Lo es en relación con todas las cosas, tanto grandes cuanto pequeñas? Por ejemplo, si alguien persiste en gastar dinero con sensatez, sabiendo que luego ganará más, ¿dirás que es valiente?
> *Laq.* ¡Por Zeus, claro que no![25]

En efecto, nadie hablaría de valentía en el caso, v. gr., de un comerciante que se empeña y persiste en invertir grandes cantidades de dinero, con toda constancia e inteligencia, aunque no le den ganancia por algún tiempo, pero calculando que luego le rendirán gran beneficio. O bien

> *Sócr.* Suponte ahora un médico que, cuando su hijo, o cualquier otro paciente, enfermo de neumonía, le pide de beber o de comer, no cede a ello y persiste [en no darle ni bebida ni comida].
> *Laq.* Tampoco en este caso [se hablará de valentía].[26]

Se ve entonces que hay quienes, con toda inteligencia y sensatez, se mantienen y persisten en cierta actitud -como el comerciante y el médico-, sin que por ello se los

[22] 192 b
[23] 192 c-d.
[24] 192 d.
[25] 192 d - e.
[26] 192 c - 193 a.

pueda llamar valientes en modo alguno. Por consiguiente, como la definición propuesta puede aplicarse a casos en que, manifiestamente, no se trata de valentía, la definición no sirve. La primera respuesta de Laques ("si un soldado queda en su puesto, y se mantiene firme contra el enemigo, y no huye") era demasiado estrecha, porque se refería a un caso particular (a la valentía de los hoplitas, y en ciertas circunstancias, no siempre). La nueva definición, en cambio, sufre del defecto contrario: es demasiado amplia, puesto que puede aplicarse a muchas actitudes que no tienen nada que ver con la valentía, y por ello confunde la valentía con lo que no es valentía. Los manuales de lógica enseñan que la definición no debe ser ni demasiado amplia (por ejemplo, "el triángulo es una figura") ni demasiado estrecha ("el triángulo es una figura de tres lados iguales"); "de-finir" viene a ser tanto como fijar los límites de algo, establecer sus con-fines, de manera tal que lo definido quede perfectamente de-terminado, que no se le quite terreno ni se le dé de más, sino sólo el que le corresponde ("el triángulo es una figura de tres lados"). La función de la definición consiste en separar, en acotar con todo rigor lo que se quiere definir. Ninguna de las respuestas de Laques, pues, es una verdadera definición, desde el momento en que no cumplen con tal función.

Pero todavía hay más dificultades con la última "definición".

> *Sócr.* En la guerra, un hombre resiste con firmeza y está dispuesto a combatir, por un cálculo inteligente, sabiendo que otros vendrán en su ayuda, que el adversario es menos numeroso y más débil que su propio bando, y que tiene además la ventaja de una mejor posición. Este hombre, cuya persistencia se apoya en tanta prudencia y preparativos, ¿te parece más valiente que quien, en las filas opuestas, sostiene enérgicamente su ataque y persiste en él?
> *Laq.* Es este otro el que me parece más valiente, Sócrates.
> *Sócr.* Pero la persistencia o firmeza [de este último] es menos sensata que la del primero.
> *Laq.* Es verdad.[27]
> ………………………………………………………………………………………………..
> *Sócr.* ¿No habíamos dicho que la audacia y la persistencia insensatas eran innobles y perjudiciales?
> *Laq.* Cierto.
> *Sócr.* Y habíamos convenido en que la valentía era algo hermoso.
> *Laq.* Efectivamente.
> *Sócr.* Pues bien, ahora resulta que, por el contrario, llamamos valentía a algo feo: a la persistencia insensata.
> *Laq.* Es verdad.
> *Sócr.* ¿Te parece, pues, que hemos dicho bien?
> *Laq.* Por Zeus, Sócrates, ciertamente que no.[28]

Sócrates se refiere al caso de quienes defienden una posición muy segura, tienen mayoría y esperan refuerzos, mientras que quienes atacan son pocos y no han reflexionado suficientemente pero llevan el ataque con todo vigor. Laques, entonces, y quizás casi todo aquel a quien se le preguntara, dirá que son más valientes los segundos. Ahora bien, tal admisión tiene el inconveniente de que conduce a una contradicción, puesto que antes se había establecido que la valentía debe estar acompañada de sensatez, mientras que en este caso resulta que los menos sensatos se muestran como los más valientes.

Estos pocos pasajes del *Laques* bastan para hacerse una idea relativamente adecuada de la refutación.[29] Ésta se produce en cuanto el análisis muestra que las

[27] 193 a - 193 b.
[28] 193 d.
[29] Quizás el lector encuentre insatisfactoria esta refutación, o alguna otra contenida en los diálogos platónicos, o incluso pueden parecerle "sofísticas" o especiosas en algunos casos (por ejemplo, ciertos

consecuencias de la tesis o definición inicialmente aceptada son absurdas o contradicen el punto de partida: la valentía, por un lado, que primeramente se había dicho que debía ser algo hermoso, resulta fea, por no ser sensata; por otro, ocurre que, si bien se había sentado que la valentía es un acto acompañado de sensatez o inteligencia, resulta insensata, puesto que parece más valiente, en el ejemplo, el soldado que menos uso hace de su inteligencia. El procedimiento de refutación, entonces (en que se reconoce, por lo menos en parte, el método de reducción al absurdo corriente en las matemáticas), consiste en llevar al absurdo la afirmación del interlocutor; mediante una serie de conclusiones legítimas se pone de relieve el error o la contradicción que aquélla encierra, aunque a primera vista no lo parezca. Sócrates no comienza negando la tesis propuesta, sino admitiéndola provisionalmente, pero luego, mediante hábiles preguntas, lleva a su interlocutor a desarrollarla, a sacar sus consecuencias, lo arrastra de conclusión en conclusión hasta que se manifiesta la insostenibilidad del punto de partida, puesto que se desemboca en el absurdo o en la contradicción.

6. *La refutación como catarsis*

Cuando el interrogatorio de Sócrates llega al punto en que se hace evidente la insostenibilidad de la "definición" de Laques, éste expresa de modo muy vivo el estado de ánimo, la perplejidad y desazón en que se encuentra:

> No estoy acostumbrado a esta clase de discursos; [...] en verdad que me irrita verme tan incapaz de expresar lo que pienso. Pues creo que tengo el pensamiento de lo que es la valentía, pero se me escapa no sé cómo, de manera que mis palabras no pueden llegar a captarlo y formularlo.[30]

Este estado de ánimo, de perplejidad y decepción, lo expresa -y tras interrogatorio relativamente breve- un hombre que, como él mismo dice, no está acostumbrado a tal género de discusiones, que no está habituado a los discursos filosóficos, pero que, de todos modos, siente una especial incomodidad en su espíritu, que él ve solamente como incapacidad para expresarse: cree "saber" aquello que se le pregunta, pero no se encuentra en condiciones de ponerlo adecuadamente en palabras. -Podría muy bien preguntarse, sin embargo, si tiene derecho a decir que posee una idea exacta de una cuestión quien no se encuentra en condiciones de expresarla, puesto que en tal caso lo que ocurra es tal vez que no se tiene idea de ella o no se la piensa con precisión; porque si en verdad se tiene la idea rigurosa de algo, se tendrá, al propio tiempo, la expresión, puesto que pensamiento y lenguaje, concepto y palabra, probablemente marchen siempre estrechamente unidos. Mas sea de ello lo que fuere, lo que ahora interesa es más bien otra cuestión.

En otro diálogo platónico, en el *Menón,* el personaje que da nombre a la obra expresa en cierto momento el mismo estado de ánimo en que se encontraba Laques. Menón acaba de ser refutado, y entonces observa:

pasajes de la refutación a Trasímaco en el Libro I de la *República).* Al respecto conviene tener en cuenta, de un lado, que con frecuencia las discusiones de Sócrates tienen por contrincante a un sofista, y si utiliza los procedimientos propios de éste, con ello no hace más que valerse de sus propias armas y mostrar a la vez que no se trata de un instrumento confiable. Por otro lado, lo que en definitiva importa es que el refutado resulta incapaz de sostener adecuadamente su propia opinión y dar las razones de la misma. Sea por obra de sofismas o sea por obra de argumentos legítimos, su "saber" resulta insuficiente, y es esto lo que a Sócrates le interesa mostrar; porque un auténtico saber ha de ser capaz de legitimarse aun ante los sofismas.

[30] 194 a - b.

Menón. Sócrates, había oído decir, antes de encontrarte, que tú no haces otra cosa sino plantearte dudas y dificultades y hacer que los demás se las planteen.[31]

Estas palabras reflejan bien lo que hemos llamado el carácter *problematicista* del filosofar socrático, cuyo objeto era sembrar dudas, hacer que los demás pensasen, en lugar de estar convencidos y contentos de saber lo que en realidad no sabían. Y agrega Menón:

Si me permites una broma, te diré que, tanto por tu aspecto cuanto por otros respectos, me pareces muy semejante a ese chato pez marino llamado torpedo.[32]

Pues entorpece súbitamente a quien se le acerca y lo toca; y tú me parece que ahora has producido en mí algo semejante. Verdaderamente, se me han entorpecido el alma y la boca, y no sé ya qué responderte.[33]

Tal como Menón lo dice de manera tan plástica, la refutación socrática termina por turbar el ánimo del interrogado -que creía saber y estaba muy satisfecho de sí mismo y de su pretendida ciencia-, hasta dejarlo en una situación en la cual ya no sabe qué hacer, en que no puede siquiera opinar, pues se encuentra como paralizado mentalmente.

Pero, ¿qué se proponía Sócrates al conducir a los interrogados a ese estado de turbación?, ¿qué fin buscaba con la refutación? No debe creerse que quisiese poner en ridículo las opiniones ajenas o burlarse de aquellos con quienes discutía -aunque sin duda muchas de las víctimas del método hayan creído que, efectivamente, se estaba mofando de ellas. Es indudable que en muchos casos el procedimiento envuelve buena dosis de ironía; pero, de todas maneras, no se trata de un juego intelectual ni de una burla. Por el contrario, y a pesar del "humor" con que la lleva a cabo Sócrates, hombre que conoce todas las debilidades humanas y las comprende, la refutación es actividad perfectamente seria. Más aun, se trata de una *actividad,* no sólo lógica o gnoseológica, sino primordialmente *moral.* Pues la meta que la refutación persigue es la purificación o purga que libra al alma de las ideas o nociones erróneas. Para Sócrates la ignorancia y el error equivalen al vicio, a la maldad; sólo se puede ser malo por ignorancia, porque quien conoce el bien no puede sino obrar bien. Por tanto, quitarle a alguien las ideas erróneas equivale a una especie de purificación moral.

Se han empleado los términos "liberación", "purificación" y "purga", que el propio Sócrates utiliza. En el *Sofista,* otro diálogo platónico, se desarrolla este tema trazando una especie de paralelo con la teoría médica contemporánea acerca de la purga. La palabra griega es *catarsis* (καθαρσις *[kátharsis]),* que significaba "limpieza", "purificación" en sentido religioso, y "purga".

Quien tiene el alma llena de errores, vale decir, quien tiene su espíritu contaminado por nociones falsas, no está en condiciones de admitir el verdadero conocimiento; para poder asimilar adecuadamente la verdad, es preciso que previamente se le hayan quitado los errores, que se haya liberado, purificado o purgado el alma, que se la haya sometido pues a la "catarsis". En el diálogo mencionado dice Sócrates lo siguiente:

En efecto, los que purgan [a los interrogados, es decir, los filósofos] están de acuerdo con los médicos del cuerpo en que éste no puede obtener provecho ninguno del alimento que ingiere hasta que no haya eliminado todos los obstáculos internos.[34] La teoría médica sostenía que el cuerpo no se halla en condiciones de aprovechar los alimentos mientras se encuentren en él substancias o humores que lo perturben en su natural equilibrio; sólo una vez que la purga haya eliminado los humores malignos y haya

[31] Menón 79 e - 80 a.
[32] Se trata de un pez eléctrico, *torpedo marmorata,* especie de raya. Menón apunta al rostro de Sócrates, chato, calvo y de ojos redondos y saltones.
[33] *Menón* 80 a - b.
[34] *Sofista* 230 c.

limpiado el organismo, restableciendo el equilibrio perturbado, el enfermo podrá asimilar los alimentos de manera conveniente.

> Aquéllos [los filósofos] han pensado del mismo modo respecto del alma: que ésta no podrá beneficiarse de la enseñanza que recibe hasta tanto no la hayan refutado, y hasta que no hayan llevado así al refutado a avergonzarse de sí mismo y lo hayan desembarazado de las opiniones que le impedían aprender, y así lo hayan purgado y convencido de saber sólo lo que sabe, y nada más.[35]

De manera semejante a lo que ocurre con el cuerpo sucede con el espíritu, según Sócrates: mientras esté infectado de errores, mal podrá aprovechar las enseñanzas, por mejores que éstas sean; se hace preciso, pues, purgarlo, purificarlo de las falsas opiniones, que no son sino obstáculos para el verdadero saber. La refutación hace, pues, que el refutado se llene de vergüenza por su falso saber y reconozca los límites de sí mismo. Sólo merced a este proceso catártico -de resonancia no sólo médica, sino también religiosa- puede colocarse al hombre en el camino que lo conduzca al verdadero conocimiento: tan sólo el reconocimiento de la propia ignorancia puede constituir el principio o punto de partida del saber realmente válido.

Se comprende entonces mejor lo que Sócrates busca: la eliminación de todo saber que no esté fundamentado. Por este lado, su método se orienta, pues, hacia la *eliminación de los supuestos* (cf. Cap. III, § 10). A su juicio nada puede tener valor si resulta incapaz de sostener la crítica, si no puede salir airoso del examen a que lo someta el tribunal de la razón. Un conocimiento sólo merecerá el nombre de tal en la medida en que sea capaz de superar cualquier crítica que sobre él se ejerza; de otro modo, no puede pasar de ser una mera opinión -provisoria, teóricamente insostenible, útil quizá para la vida más corriente del hombre, pero no para una vida plenamente humana, consciente de sí misma.

7. *Segundo momento del método socrático: la mayéutica*

Del segundo momento del método socrático, el momento positivo, se hablará sólo brevemente, porque su desarrollo corresponde más bien a la filosofía platónica.

Sócrates, que como todos los griegos era muy dado a las comparaciones pintorescas, lo llama *mayéutica* (μαιευτικη *[maieutiké]),* que significa el arte de partear, de ayudar a dar a luz. En efecto, en el *Teétetos*[36] Sócrates recuerda que su madre, Fenareta, era partera, y advierte que él mismo también se ocupa del arte obstétrico; sólo que su arte se aplica a los hombres y no a las mujeres, y se relaciona con sus almas y no con sus cuerpos. Porque así como la comadrona ayuda a dar a luz, pero ella misma no da a luz, del mismo modo el arte de Sócrates consiste, no en proporcionar él mismo conocimientos, sino en ayudar al alma de los interrogados a dar a luz los conocimientos de que están grávidas.

Insiste Sócrates de continuo en que toda su labor consiste sólo en ayudar o guiar al discípulo, y no en transmitirle información. Por eso el procedimiento que utiliza no es el de la disertación, el de la conferencia, el del manual, sino sencillamente el diálogo. La verdad solamente puede hallarse de manera auténtica mediante el diálogo, en la conversación, lo que supone que no hay verdades ya hechas, listas -en los libros o donde sea-, sino que el espíritu del que aprende, para que su aprendizaje sea genuino, tiene que comportarse

[35] 230 c - d.
[36] *Teétetos* 148 e ss.

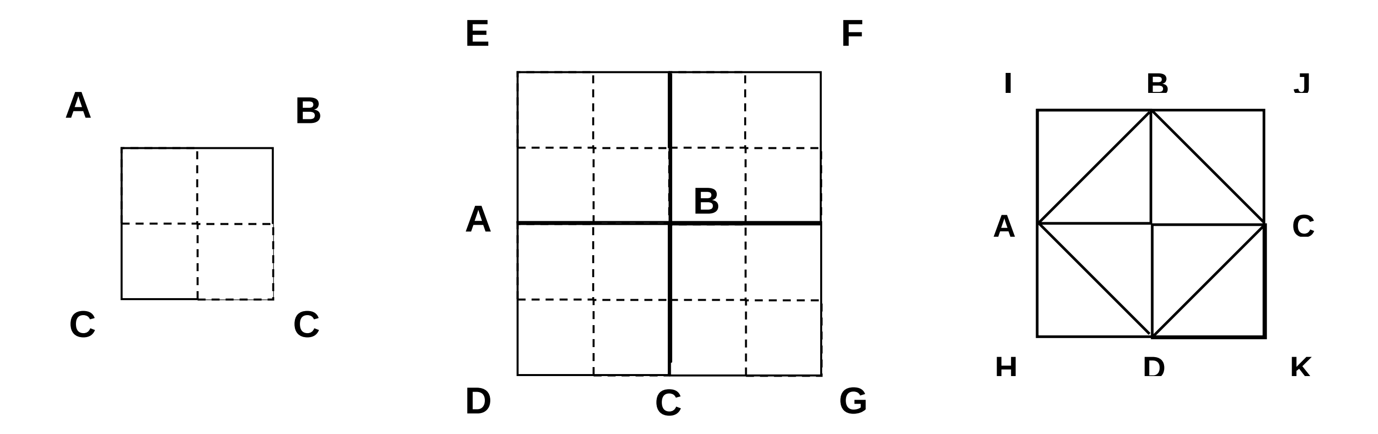
activamente, pues tan sólo con su propia actividad llegará al saber. Lo que se busca no es "informar", entonces, sino "formar", para emplear expresiones más actuales.[37]

La verdadera "ciencia", entonces, el conocimiento en el sentido superior de la palabra, es el saber que cada uno encuentra por sí mismo; de manera tal que al maestro no le corresponde otra tarea sino la de servir de guía al discípulo. El verdadero saber no se aprende en los libros ni se impone desde fuera, sino que representa un hallazgo eminentemente personal. Por eso es por lo que, siguiendo las huellas de su maestro, los diálogos de Platón -sobre todo los que suelen llamarse "socráticos" *-no terminan,* propiamente, como ocurre por ejemplo con el *Laques.* Ahí se plantea el problema acerca de qué sea la valentía, pero esa pregunta no se responde; se discuten y critican distintas soluciones posibles, pero por último el diálogo concluye, los interlocutores se despiden, y parece que no se ha llegado a nada, porque la definición buscada no se ha hallado. Pero es que ésta no interesaba tanto como más bien lograr que el lector pensase por su cuenta.

¿Qué se diría de un autor teatral que, después de la representación de su obra, saliese al escenario para explicar a los espectadores lo que ha sucedido? Sin duda, se diría que es mal dramaturgo, ya que considera que el público no ha podido darse cuenta de lo ocurrido, del sentido de la trama. Los diálogos socráticos, y, en general, casi todas las obras de Platón, hay que leerlas, podría decirse, como piezas teatrales,[38] las que, en cierto modo, quedan inconclusas por lo que a su sentido se refiere, y donde el propio espectador, por su cuenta, debe sacar las conclusiones. El diálogo hace patente el problema, permite que el lector penetre en el sentido pleno de la cuestión, y finalmente llega a su fin sin dar la respuesta, como diciéndole al lector que, si es persona suficientemente madura e inteligente, continuando el camino señalado por el diálogo habrá de encontrar la respuesta buscada. Porque ni en filosofía, ni en ninguna cuestión esencial, es posible dar respuestas hechas (cf. Cap. XIV, § 20 y Cap. XV, § 3).

Así como la refutación, entonces, ha liberado el alma de todos los falsos conocimientos, la mayéutica trata de que el propio interrogado, guiado por Sócrates, encuentre la respuesta. En un célebre pasaje del *Menón,*[39] por ejemplo, Sócrates interroga a un joven esclavo, inteligente, sin duda, pero totalmente ignorante de geometría, y por medio de hábiles preguntas -que propiamente no "dicen" nada, sino que tan sólo "orientan" al esclavo, o le llevan la atención hacia algo en que no había reparado- lo conduce a extraer una serie de conclusiones relativamente complicadas, de modo que el esclavo mismo es el primero en sorprenderse por haberlas descubierto. Sobre la base de un dibujo, el esclavo debe calcular la superficie de un cuadrado (ABCD). Sócrates le pregunta luego acerca del cuadrado cuya superficie sea doble de la del primero: ¿cuánto medirá su lado? El esclavo no acierta en un primer momento; dice que ese lado será doble del lado del primer cuadrado. Pero pronto comprende, guiado por Sócrates, que de ese modo se obtiene un cuadrado cuya superficie (DEFG) es cuatro veces mayor que la del primero. Por último descu-

[37] Aquí puede apreciarse la poca novedad de tantas teorías pedagógicas "modernas" (muchas veces las ideas que parecen más novedosas son las más viejas), y también la dificultad de llevarlas a la práctica con felicidad, porque requieren en e! maestro las excepcionales condiciones de un Sócrates.
[38] En Roma, en la época de Cicerón, se representaron diálogos platónicos; cf. A. KOYRÉ, *Introducción a la lectura ele Platón* (trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1966), pp. 24-31.
[39] *Menon* 82 b ss.



bre que el lado buscado se encuentra en la diagonal (AC) del primer cuadrado, y que el cuadrado resultante se construye sobre esta diagonal (HIJK). El esclavo mismo declara haber dicho mucho más de lo que creía saber.

Es posible pensar que Sócrates no se comporte tan pasivamente como afirma hacerlo. Pero, de todos modos, lo que interesa notar es que sus preguntas o incitaciones ponen en marcha la actividad del pensamiento del discípulo, de tal manera que el interrogado emprende efectivamente la tarea de conocer, de usar la razón; y esto es lo primordial. Enseñar, en el sentido superior y último de la palabra, no puede consistir en inculcar conocimientos ya listos en el espíritu de quien simplemente los recibiría, no puede ser una enseñanza puramente exterior, sino preparar e incitar el espíritu para el trabajo intelectual, y para que se esfuerce por su solución. El maestro no representa más que un estímulo; el discípulo, en cambio, debe llegar a la conclusión correcta mediante su propio esfuerzo y reflexión.

8. *La anamnesis; pasaje a Platón*

Ahora bien, ¿cómo se explica que el espíritu, simplemente guiado por el maestro, pueda alcanzar por sí solo la verdad? Sócrates sostiene que el interrogado no hace sino encontrar en sí mismo, en las profundidades de su espíritu, conocimientos que *ya* poseía sin saberlo. De algún modo, el alma descubre en sí misma las verdades que desde su origen posee de manera "cubierta", des-oculta el saber que tiene oculto; la condición de posibilidad de la mayéutica reside justo en esto: en que el alma a que se aplica esté grávida de conocimiento.

La explicación "mitológica" que Platón da de la cuestión se encuentra en la doctrina de la pre-existencia del alma. Ésta ha contemplado en el más allá el saber que ha olvidado al encarnar en un cuerpo, pero que justamente "recuerda" gracias a la mayéutica: "conocer" y "aprender" son así "recuerdo", *anamnesis* (αναμνησις o "reminiscencia".

> Así pues, siendo el alma inmortal y habiendo nacido muchas veces, y habiendo visto todas las cosas, tanto las de este mundo cuanto las del mundo invisible, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no es nada asombroso que pueda recordar todo lo que aprendió antes acerca de la virtud y acerca de otras cuestiones. Porque como todos los entes están emparentados, y como el alma ha aprendido todas las

cosas, nada impide que, recordando una sola -lo que los hombres llaman aprender-, descubra todas las otras cosas, si se trata de alguien valeroso y no desfallece en la búsqueda. Porque el investigar y el aprender no son más que recuerdo.[40]

Con la frase "mundo invisible" traducimos "en el (mundo de) Hades", nombre del dios que presidía la región adonde iban las almas de los muertos, el "otro" mundo, y nombre que literalmente significaría "in-visible".[41] Esa expresión es un recurso literario-mitológico utilizado aquí para contraponer a las cosas sensibles, otros entes que *no* cambian, y al conocimiento sensible *otro* de especie totalmente diferente. De hecho hay en el hombre, además del conocimiento empírico, *a posteriori,* es decir, referido a las cosas sensibles, a las cosas de este mundo, *otro* conocimiento radicalmente diferente, que *no* depende de la experiencia, es decir racional o *a priori* (como, por ejemplo, 2 + 2 = 4; cf. Cap. X, § 4), y que por tanto se refiere a lo no-sensible, a lo in-visible.- Pero con esta teoría de la anamnesis y del conocimiento *a priori* nos encontramos ya, probablemente, con temas que pertenecen propiamente a Platón, más que a su maestro.

BIBLIOGRAFÍA

PLATÓN, *Apología de Sócrates,* trad. L-E. Noussan-Lettry, Buenos Aires, Astrea, 1973.
PLATÓN, *Critón,* trad. Noussan-Lettry, Buenos Aires, Astrea, 1973. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates,* trad. G. Bacca. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946. R.
MONDOLFO, *Sócrates,* Buenos Aires, Eudeba, 1960.
A. BANFI, *Socrate,* Milano, Garzanti, 1944.
A. TOVAR, *Vida de Sócrates,* Madrid, Revista de Occidente,[2] 1953.
R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo,* Libro II, Caps. I y II.
W. JAEGER, *Paideia,* trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, Libro III, Cap. II.
W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua,* §§ 25-27.
Veáse también, en el capítulo siguiente, la bibliografía sobre Platón.

[40] 81 c- d.
[41] Cf. Platón, *Gorgias* 493 b, *Fedón* 80 d.

CAPÍTULO V

EL MUNDO DE LA IDEAS. PLATÓN

I. *La obra de Platón y su influencia*

Platón nació en Atenas en 429 ó 427, y murió en la misma ciudad en 348 ó 347 a.C. Después de dedicarse a la poesía, pronto se consagró a los estudios filosóficos, siguiendo las enseñanzas de Cratilo, secuaz de Heráclito. A los veinte años entró en contacto con Sócrates, que determinaría decisivamente su pensamiento, y en cuya boca puso la mayor parte de sus propias doctrinas -máximo homenaje del gran discípulo al maestro. Hacia el año 385 estableció su escuela, la Academia, así llamada por encontrarse en un parque y gimnasio consagrado al héroe Academo. Esta escuela y centro de investigación, donde se cultivaron no sólo la filosofía sino todas las ciencias, ejerció incomparable influencia hasta que fue cerrada, y sus bienes confiscados, por el emperador Justiniano, en 529 d.C; de manera que duró más de 900 años (más de lo que haya durado hasta el momento cualquier universidad existente).

Sus obras, afortunadamente, nos han llegado completas. Constan de unos veinticinco diálogos (además de otros sospechosos o seguramente apócrifos), la *Apología* (o *Defensa) de Sócrates,* y trece cartas (algunas probablemente auténticas, como la Séptima, otras apócrifas). Entre los diálogos deben citarse (en orden cronológico probable) *Laques, Ion, Protágoras, Eutifrón, Critón, Gorgias, Menón, Cratilo, Banquete, Fedón, República* (quizás su obra maestra), *Parménides, Teétetos, Fedro, Sofista, Timeo* y *Leyes.*

Platón no fue sólo filósofo, o, mejor, porque lo fue de modo tan eminente, su poderosa personalidad abarca todos los intereses humanos. Matemáticas y astronomía, física, política y sociología, teoría psicológica y la más notable capacidad de comprensión anímica, las dominó su potente genio; y esa multiplicidad de intereses hace que sus obras no puedan ser ignoradas por ninguna persona culta. Pero si se debiera señalar otra actividad en la cual alcanza idéntica genialidad a la que logra en el campo filosófico, es preciso decir en seguida que Platón fue uno de los más grandes artistas de la palabra, uno de los escritores más grandes de todos los tiempos, un genio literario con el que muy pocos pueden compararse; de modo tal que en definitiva no se sabe qué admirar más, si al filósofo o al artista, por la riqueza imaginativa, la multiplicidad de recursos a que echa mano, el dominio de la lengua y la capacidad soberana para alcanzar las máximas posibilidades expresivas le la belleza y flexibilidad de la prosa griega.

Se ha dicho que la grandeza del arte griego reside en haber sabido armonizar de manera perfecta la claridad, la racionalidad y la seriedad, por un lado, con la imaginación, la pasión y el brillo, por el otro. En este sentido, Platón es el artista griego por excelencia; su estilo es perfecta combinación de prosa y poesía, con infinita variedad de modos, que van de lo gracioso a lo suntuoso, del humor a la solemnidad, de lo cotidiano al entusiasmo más noble y al fervor religioso, del rigor lógico más exigente a las metáforas y alegorías más poéticas e imaginativas. Maravillosa armonía de broma con seriedad, de lógica con misticismo, de parodia o sátira con alegoría o exhortación moral, de poesía con filosofía,

de mito y ciencia, de intuición y erudición, nadie ha sabido hermanarlos como él. "Nadie ha pensado en igual estado de gracia ni llegó hasta profundidades tan pavorosas iluminado por la luz solar de la belleza" (E. Martínez Estrada). Su estilo:

> No tiene igual por su flexibilidad y variedad extraordinaria: frases cortas ligeras y delicadas que vuelan rápidamente; preguntas y respuestas que se entrecruzan con viveza; imitaciones burlescas de Lisias, de Pródicos o de Gorgias, tan perfectas que los sabios no pueden distinguir la copia del modelo. Y al lado de estas partes cómicas, las hay conmovedoras y tiernas. Con mucha frecuencia, el estilo es elevado, lírico. Platón se siente poseído del entusiasmo de la inspiración, como el poeta a que en el *Ion* se refiere, se eleva sin esfuerzo hasta lo sublime. Y todos estos tonos diversos están tan bien unidos que el lector pasa sin chocarle de uno a otro.[1]

Ocuparse de Platón -y lo mismo vale, en parecida medida, de los presocráticos, de Aristóteles, etc.- puede parecer ocuparse de antigüedades. Sin embargo, ello es una ilusión, como la de! que viera sólo el follaje de un árbol y desdeñara ocuparse de las raíces y del suelo en que se nutren. Platón es incomparablemente más "actual" que la mayoría de los autores contemporáneos, si denominamos "actual", no a quien simplemente mantiene su existencia biológica, sino a quien tiene algo que decir y enseñar en nuestro tiempo. Porque Platón está vivo en cada una de las manifestaciones de nuestra cultura; más todavía, en lo que cada uno es, y si no lo notamos es justo porque damos por cosa nuestra lo que en realidad es fruto de nuestra historia. En esta historia nuestra. Platón es factor esencial, tan esencial que puede decirse, sin temor a exagerar, que si no hubiese existido Platón seríamos muy diferentes de lo que efectivamente somos -seríamos de una manera que no podemos siquiera imaginar, entre otros motivos porque nuestra imaginación es, también ella, en buena medida, imaginación platónica. Su influencia sobre el pensamiento filosófico, científico, político y religioso, así como sobre el arte, es literalmente inconmensurable -tanto, que trazar la historia de la influencia de Platón hasta nuestros días equivaldría a hacer la historia entera de la cultura occidental.[2]

2. *Planteo del problema*

Como su maestro Sócrates, Platón está persuadido de que el verdadero saber no puede referirse a lo que cambia, sino a algo permanente; no a lo múltiple, sino a lo uno. Ese algo invariable y uno lo había encontrado Sócrates en los conceptos: lo universal y uno frente a la singularidad y multiplicidad de los casos particulares (cf. Cap. IV, § 5). Pero -y aquí comienza la crítica de Platón- Sócrates, por una parte, no se preocupó por aclarar convenientemente la naturaleza del concepto, su *status* ontológíco; y, por otra parte, limitó su examen al campo de los conceptos morales -piedad, justicia, virtud, valentía, etc.-, de modo que no llegó a encarar el problema en toda su universalidad. Platón se propondrá completar estas dos lagunas: precisar, de un lado, la índole o modo de ser de los conceptos -que llamará "ideas"-, e investigar, de otro lado, todo su dominio: no sólo' los conceptos éticos, sino también los matemáticos, los metafísicos, etc.
Hay un saber que lleva impropiamente este nombre, y es el que se alcanza por medio de los sentidos, el llamado conocimiento sensible; en realidad, no debiéramos llamarlo "conocimiento", sino meramente *opinión* (δοξα *\dóxa\),* porque es siempre vacilante, confuso, contradictorio: el remo fuera del agua nos parece recto, hundido en ella se nos muestra quebrado (cf. Cap. I, § 6). Este tipo de "conocimiento" es vacilante y contradictorio porque su objeto mismo es vacilante y contradictorio, se encuentra en

[1] L. LAURAND, *Manual de los estudios griegos* y *latinas* (trad. esp., Madrid, Jorro, 1921), p. 238.
[2] Cf. A.E.TAYLOR, *El platonismo* v *su influencia* (trad. esp. Buenos Aires, Nova, 1946), pp. 7-34.

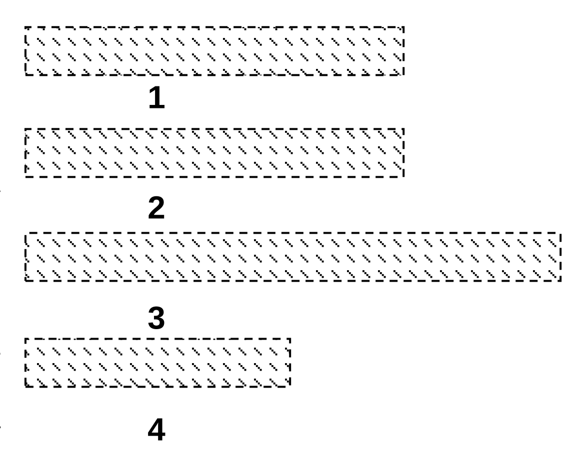
continuo devenir, según enseñó Heráclito (cf. Cap. II, § 2), a quien en este sentido sigue Platón. Si nuestro saber se edificase sobre las cosas sensibles, la consecuencia entonces sería el relativismo, consecuencia que justamente sacó Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas" (cf. Cap. IV, § 2).

Ahora bien. el verdadero conocimiento deberá ser de especie totalmente diferente del que proporcionan los sentidos; no vacilante y contradictorio, como el que la percepción suministra, sino constante, riguroso y permanente, como cuando, por ejemplo, se afirma que "2 más 2 es igual a 4": porque esto no es verdad meramente ahora o en una cierta relación, sino siempre y absolutamente. La ciencia, pues, el verdadero conocimiento, habrá de referirse a lo que realmente *es* (según había sostenido Parménides respecto del ente, cf. Cap. II, § 4, y Sócrates respecto de los conceptos). El objeto de la ciencia, entonces, no puede ser lo sensible, siempre vacilante y cambiante, s-no lo uniforme y permanente, que es lo único que puede realizar la exigencia de la ciencia. Precisamente, Sócrates lo convenció de que *hay* conocimiento objetivo, válido para todos: el conocimiento que nos dan los conceptos, las definiciones, las esencias. Frente al cambio y a lo relativo, tras de lo cambiante y aparente, Platón busca lo inmutable y absoluto, lo verdaderamente real, única manera, a su juicio, de hacer posible la ciencia y la moral.

3. *El modo de ser de lo sensible, y el de las ideas. Los dos mundos.*

Como lo permanente e inmutable no se encuentra en el mundo de lo sensible, Platón postula otro mundo, el mundo de las "ideas" o *mundo inteligible,* o lugar "supraceleste", del que el mundo sensible no es más que copia o imitación.

La palabra "idea" (en griego ειδος *[eidos],* ιδεα *[idea])* proviene del verbo εοδω (*eido),* que significa "ver"; literalmente, "idea" sería lo "visto", el "aspecto" que algo ofrece a la mirada , la "figura" de algo, su "semblante", por ejemplo, el aspecto o figura que presenta esto que está aquí, esta silla. En Platón, la palabra alude, no al aspecto sensible, sino al "aspecto" intelectual o conceptual con que algo se presenta; por ejemplo, en nuestro caso, el aspecto, no de ser cómoda o incómoda, roja o verde, sino el aspecto de ser "silla" -lo cual, es preciso observarlo bien, no es nada que se vea con los ojos del cuerpo, ni con ningún otro sentido (no hay, en efecto, ninguna sensación de "silla", sino sólo de color, o sabor, o sonido, etc.), sino solamente con la inteligencia: por eso se dice que se trata del aspecto "inteligible", es decir, de la "esencia". (Conviene por tanto, al estudiar a Platón, prescindir de todo lo que sugiere corrientemente la palabra "idea" en el lenguaje actual, que nos hace pensar en algo psíquico, mientras que[para Platón las ideas son algo *real, cosas,* más todavía, las cosas verdaderas, metafísicamente reales, más reales que montañas, casas o planetas).



Para aclarar mejor la índole de las "ideas" y su *diferente modo de ser* respecto de las cosas sensibles, conviene hacer referencia a un pasaje del *Fedón,*[3] que el lector hará bien en estudiar atentamente. Allí Platón establece la diferencia entre las cosas iguales, de una parte, y la idea de lo igual (lo igual en sí o la igualdad misma), de la otra. En síntesis, el texto dice lo siguiente.

[3] *Fedón* 74 a - 75 a, 78 c - 79 a; cf. *República* 479 a - b, 523 c - 524 d.

Supóngase un leño (1) igual a otro (2), menor que un tercero (3) y mayor que un cuarto (4). a) En primer lugar, obsérvese que el leño 1 es igual al 2, menor que el 3 y mayor que el 4, es decir, que el leño 1 es *a la vez,* igual y no-igual, pues es menor y mayor, esto es, que es *contradictorio.* Pero la igualdad, o, como también dice Platón, "lo igual en sí", la idea de igualdad, no es igualdad en cierto respecto y en otros no, no se convierte en la idea de la desigualdad (si esto sucediera, no podríamos pensar), sino que es siempre la igualdad, perfectamente idéntica a sí misma. b) En segundo lugar, se puede cortar en dos el leño 1, y entonces el leño, que era igual al 2, se habrá convertido en menor, habrá dejado de ser igual, habrá desaparecido como igual; y desaparecerá absolutamente si se lo quema.

Pero la igualdad misma no se la puede cortar y convertirla en lo menor, ni se la puede destruir, c) En tercer lugar, las cosas iguales, como los leños, son sólo imperfectamente iguales, tanto por todo lo que se acaba de decir, cuanto por la circunstancia de que, observados con mayor precisión -con una lupa, v. gr.-, revelarían diferencias. Las cosas iguales, pues, "aspiran" a ser como la igualdad en sí, pero en el fondo siempre les falta algo para serlo plena o perfectamente, son insuficiente o imperfectamente iguales, deficientemente iguales. En general, las cosas sensibles *no* son plenamente, sino que constituyen una mezcla de ser y no-ser. -Quizás pueda lograrse una noción aproximada de lo que se va diciendo si se piensa en la relación que hay entre el triángulo del que se ocupa el matemático, y la figura que dibuja en la pizarra; el dibujo se parece o imita al triángulo -al triángulo en sí, o, si se prefiere decirlo de otra manera, a la triangularidad-, pero evidentemente no son lo mismo. Cuando el geómetra dice que "la suma de los ángulos interiores del triángulo es igual a dos rectos", piensa en el triángulo en general, en la triangularidad, y no en ese o aquel triángulo particular, o, mejor dicho, en esa figura aproximadamente triangular que ha dibujado en la pizarra: ésta tendrá que ser o equilátera, o isósceles, o escaleno, y el triángulo a que se refiere el teorema es cualquiera de los tres; si además nos refiriésemos sólo a los triángulos equiláteros, tampoco saldríamos del paso, porque el triángulo dibujado tiene ciertas dimensiones determinadas, en tanto que el equilátero en que piensa el geómetra se refiere a cualquiera, tenga las dimensiones que tuviere; por último, observada con detención, toda figura triangular resulta ser imperfecta (por ejemplo, porque con una lupa se vería que el segmento que constituye uno de sus lados no es perfectamente rectilíneo, sino irregular). Por tanto, no es lo mismo el triángulo en sí -la idea "triángulo"- que las cosas o figuras sensibles triangulares.

Se desprende entonces de todo lo anterior que las cosas iguales (o las cosas triangulares) -y, generalizando, las cosas sensibles- son contradictorias, cambiantes e imperfectas, en tanto que la igualdad (o la triangularidad) -y, en general, todas las ideas- son idénticas, inmutables y perfectas. Por ende, cosas sensibles e ideas representan *dos órdenes de cosas,* dos *modos* de *ser, totalmente diferentes*. La belleza es siempre la belleza; en cambio las cosas o personas bellas, por más hermosas que sean, llega un momento en que dejan de serlo, o simplemente desaparecen. Por ello es también diferente nuestro modo de conocerlas; las cosas iguales se las conoce mediante los sentidos (y por ello cosas de este género se llaman cosas *sensibles),* en tanto que la igualdad no se la ve, ni se la toca ni oye, ni la capta ninguno de los otros sentidos, sino que se la conoce mediante la razón, mediante la inteligencia (por ello de la igualdad, de la belleza, la justicia, etc., se dice que son entes *inteligibles).*

Pero si bien cosas sensibles e ideas representan dos órdenes diferentes del ser, con todo hay entre ambos una relación, que Platón dice es una relación de semejanza o copia o imitación; relación que, al ver las cosas iguales, nos permite pensar en la igualdad, a la manera como, al ver el retrato de un amigo, nos acordamos del amigo, justamente porque hay similitud entre el retrato y él. Del mismo modo, las cosas bellas se asemejan a la belleza, las cosas buenas al bien, las cosas justas a la justicia, etc.

Mas para que al ver el retrato de Pedro yo me acuerde de Pedro o reconozca que es retrato de Pedro, es preciso que antes haya conocido a Pedro; de otra manera, no lo reconocería. Del mismo modo, si al ver dos leños iguales reconocemos allí la igualdad, aunque la igualdad misma no la "vemos", esto supone que de alguna manera ya conocíamos la igualdad; no podríamos pensar que dos cosas sensibles son iguales, si no supiésemos ya de alguna manera qué es la igualdad, así como no podemos decir que un objeto es hermoso sin tener previamente el conocimiento de la idea de belleza, o decir que tal figura es triangular sin saber qué es el triángulo; la igualdad, la belleza, la triangularidad son, respectivamente, el "modelo" que cada una de estas cosas "imita", y sólo su conocimiento "previo" permite reconocerlas como iguales, bellas o triangulares -de modo semejante como en el caso del retrato de Pedro. Y como en este mundo sensible no se percibe la igualdad, la belleza ni la triangularidad (sino sólo se ven cosas singulares iguales, bellas, triangulares), es preciso que el conocimiento de las ideas lo hayamos adquirido "antes" de venir a este mundo.

Así, al menos, se expresa Platón. Antes de nacer, el alma del hombre habitó el mundo de las ideas, donde las contempló y conoció en su totalidad y pureza. Al venir a este mundo y a este cuerpo, atraviesa un río, el Leteo, el río del Olvido, y ese saber suyo de las ideas se olvida, si bien queda latente, de manera que ahora, *con ocasión de* las cosas sensibles que ve, lo va recordando más o menos oscuramente: al ver leños iguales, "recordamos" la igualdad, al ver cosas bellas recordamos la Belleza, etc. "Aprender no es sino recordar" *(Fedón* 72 e; *Menón* 81 a ss; cf. Cap. IV, § 7). No obstante, conviene tener claramente presente que tales referencias a una vida anterior, el Leteo, etc., en parte no son propiamente "explicaciones", sino "mitos", es decir, "relatos" donde lo predominante es lo poético o figurativo, y no lo conceptual; se trata de alegorías, de símbolos, que no es preciso, naturalmente, tomar al pie de la letra. Quizá Platón no encontró una explicación conceptual que le pareciese verdaderamente suficiente, y entonces recurrió al mito; o quizá considerase que en este terreno cualquier conceptualización sería fatalmente insuficiente, en tanto que el mito permite una amplitud de interpretaciones que lo hace singularmente apto para tales temas. El hecho es que recurrió a este expediente de la pre-existencia del alma.

4. *El conocimiento a priori*

Mas fuera de ello lo que fuese, lo que primordialmente interesa es la afirmación de tal tipo de conocimiento independiente del conocimiento sensible, lo que se llama conocimiento *a priori* (cf. Cap. IV, § 7). Que haya tal conocimiento, es un *hecho,* no asunto de discusión; la discusión tendrá lugar tan sólo respecto de la forma de explicarlo. Y se trata de un hecho tan importante, que en cierto modo podría decirse que toda la filosofía gira en torno a esta cuestión. Por ello conviene precisar su sentido, sin perjuicio de que más adelante, cuando se hable de Kant, se tenga que volver otra vez sobre el tema (cf. Cap. X, § 4).

Conocimiento *a priori* quiere decir conocimiento -no "anterior" temporalmente, sino independiente de la experiencia-; no que se lo haya obtenido sin experiencia ninguna, sino un conocimiento tal que, cuando se lo piensa con claridad, nos damos cuenta de que *la experiencia no puede jamás cambiarlo, ni tampoco fundamentarlo,* porque lo que afirma *vale* con independencia de lo que la experiencia diga. Conocimiento de este tipo es, por ejemplo, la afirmación "dos más dos es igual a cuatro". Esto lo hemos aprendido, sin duda, con ayuda de la experiencia; por ejemplo, valiéndonos de un ábaco, o de los dedos de la mano; pero esa experiencia no ha sido más que una *ayuda* para pensar algo que no es nada empírico y jamás puede representarse empíricamente de modo adecuado,

puesto que ni el "dos" ni el "cuatro" son cosas sensibles, y, en general, no lo es lo que la proposición enuncia. Todo conocimiento empírico es particular y contingente, es decir, se limita a un número dado de casos, y siempre dice meramente que algo *es* así (si bien podría haber sido de otro modo). Por tanto, si la proposición "dos más dos es igual a cuatro" fuese un conocimiento empírico, en rigor tendríamos que decir: "hasta donde se ha observado, dos más dos es igual a cuatro; pero quizá mañana, o en otro lugar, no suceda así". Sin embargo, no es esto lo que decimos; estamos siempre dispuestos a corregir los conocimientos empíricos, como, por ejemplo, hubo que corregir la afirmación "todos los cisnes son blancos" el día en que se encontró cisnes que no lo eran; pero tal corrección no cabe en nuestro ejemplo, porque aquí se trata de una afirmación universal y necesaria, es decir, que vale para todos los casos, y que forzosamente *tiene que ser* así y no puede ser de otra manera. Y por ello no sólo podemos decir, en general, que "dos más dos es igual a cuatro", sino también que "dos sillas más dos sillas son cuatro sillas", o que "dos marcianos más dos marcianos son cuatro marcianos", aunque no hayamos jamás visto marcianos ni sepamos si existen o no; pero nuestra afirmación, precisamente por ser *a priori,* por ser necesaria, *exige que la experiencia se amolde a ella.* Si se tratase de un saber empírico, yo no podría saber con seguridad si "dos sillas más dos sillas..."; tendría que esperar a confirmarlo empíricamente; pero sabemos bien que tal espera sería ridícula: no hace falta más que pensar nuestra proposición para saber que la experiencia tendrá que sujetarse a ella forzosamente. El conocimiento *a priori* no se refiere a los hechos, no es un conocimiento *de hecho (de facto),* contingente, sino de *derecho (de jure),* necesario. La diferencia entre conocimiento empírico y conocimiento *a priori* es una diferencia, entonces, que se refiere al *valor* del conocimiento. (Por eso se trata de una cuestión que no puede resolver, por ejemplo, la psicología; ésta es una ciencia empírica, una ciencia de hechos, que precisamente por ello no puede plantearse, ni menos aun resolver, el problema del valor del conocimiento. La psicología puede describir los pasos a través de los cuales el niño aprende a contar y llega, finalmente, a la afirmación "dos más dos es igual a cuatro", nos narra *lo que* empíricamente *ocurre* en un número determinado de sujetos; pero cuando se enuncia aquella proposición, no se dice lo que de hecho ocurre, sino *lo que* forzosamente *tiene que ser.* Cf. Cap. II, notas 41 y 42).

5. *Los dos mundos; doxa y episteme*

Según Platón, entonces, resulta haber dos mundos o dos órdenes del ser: el mundo sensible, de un lado, el mundo de las ideas o mundo inteligible, del otro; y consiguientemente hay dos modos principales de conocimiento, la *doxa* u opinión, y la *episteme (*επιστημη el conocimiento propiamente dicho o "ciencia".[4] Todo esto recuerda a Parménides, quien también separaba el mundo sensible y la opinión, del ente único, inmutable, inmóvil, cognoscible mediante la razón (cf. Cap. II, §§ 4 y 5). Sin embargo, para Parménides se trataba, en el fondo, de la diferencia entre el ente y el no-ente, de manera que el mundo sensible equivalía a la nada, de la cual no puede haber conocimiento ninguno, sino sólo ignorancia; en tanto que con Platón el problema está planteado de manera más matizada, en términos menos extremos. En efecto, el mundo sensible no es para él pura nada, sino que tiene un ser intermedio, imperfecto; pero, de todos modos, algo de ser; no es el verdadero ser, inmutable, permanente, que corresponde a las ideas, sino que *se* trata de una mezcla de ser y no-ser, y por eso todo allí es imperfecto y está sometido al devenir; y lo que tiene de" ser, lo tiene en la medida en que copia o imita -siempre imperfectamente- a las ideas. De manera que entre el ser

[4] "Ciencia" en el sentido de conocimiento absoluto, no en el sentido de lo que hoy se llaman "ciencias".

pleno -las ideas- y el no-ser absoluto, se intercala el mundo del devenir, el de las cosas sensibles, que son y no son, que participan, copian, dependen de las ideas. Sintéticamente, podríamos trazar el siguiente cuadro de los caracteres respectivos de los dos mundos:

Ideas	*Cosas sensibles*
únicas (una sola idea de belleza, una sola idea de igualdad, *etc.)*	múltiples (muchas cosas bellas, etc.)
inmutables (no devienen)	mutables (devienen)
idénticas a sí mismas	contradictorias
intemporales	temporales
necesarias y universales	contingentes y particulares
participadas	participantes
modelos	copias, imitaciones
independientes	dependientes
realidades	fenómenos
perfectas	imperfectas

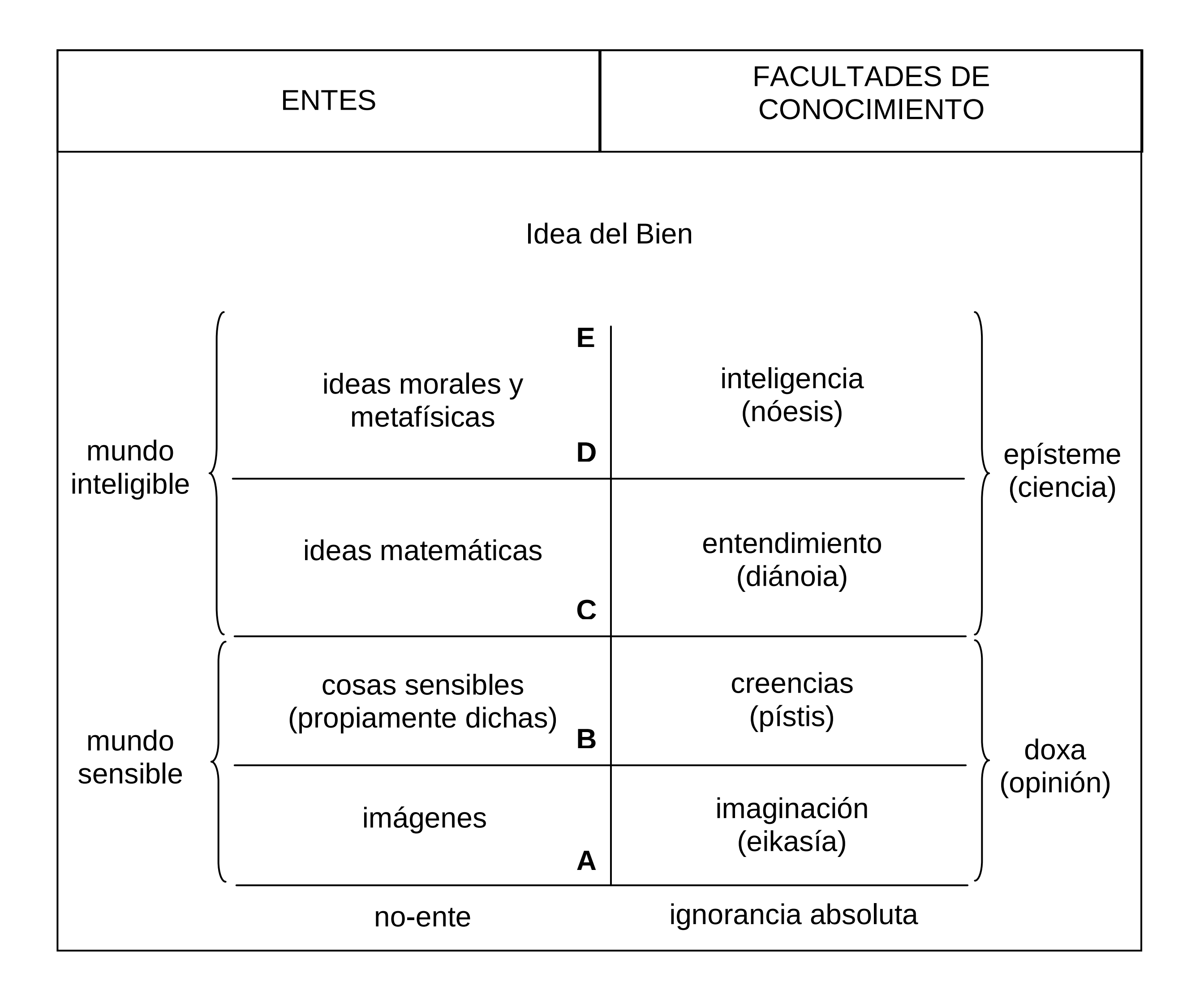
Por último podría decirse que las ideas son "trascendentes" respecto del mundo sensible, es decir, que constituyen una realidad que está *más allá* de este[5]

6. *Grados del ser y del conocer*

Lo que se acaba de decir es todavía demasiado sucinto y general; en efecto, es necesario precisar las subdivisiones de ambos mundos y sus respectivos modos de conocimiento. Ello lo realiza Platón en la *República,* 509 d - 511 e, valiéndose de un segmento, en lo que se conoce como ejemplo o paradigma de la línea, un diagrama o esquema con que se representan las distintas zonas o grados del ser, desde la nada hasta el ser en toda su plenitud, y, paralelamente, los grados del saber, desde la ignorancia hasta el conocimiento absoluto.

Se traza un segmento AE y se lo divide en dos porciones desiguales, AC y CE, siendo CE mayor que AC para simbolizar el mayor grado de ser (o realidad) y de verdad que tiene el mundo inteligible respecto del sensible (o "visible", según dice Platón). Cada uno de estos dos segmentos se vuelve a dividir, conservando la misma proporción anterior, de tal manera que resulte AB:BC::CD:DE::AC:CE. Por cada uno de estos puntos se trazan perpendiculares, procurando destacar la horizontal que pasa por C, que señala la separación entre los dos mundos. A la izquierda del segmento AE se indicarán los distintos grados de la realidad; a la derecha, los grados del saber. Por debajo del punto A se encontrará, de un lado, la nada, el no-ente, y del otro, la ignorancia más absoluta. Por encima de E se colocará aquella idea que, según Platón, es la idea suprema, la Idea del Bien, a la que también llama la "Idea de las ideas". (El no-ente, su opuesto absoluto, representará entonces el mal; cf. Cap. IV, § 6). El cuadro será, pues, el siguiente:

[5] Por lo menos, ésta es la interpretación tradicional, que establece una separación" - χωρισμος, *(jorismós)*- entre los dos mundos. Pero cf. más adelante, §11.



Los dos segmentos principales, AC y CE, corresponden, según se ha dicho, a los dos mundos: AC representa el dominio de lo que Platón llama "lo visible", y también "lo opinable", el mundo del devenir o mundo de la opinión *(dóxa),* porque se lo conoce precisamente merced a esta forma de saber. Es el mundo en que se mueve todo saber vulgar y el único mundo que conocen los que Platón llama "amantes de las apariencias" (filodóxos). En cambio CE representa el mundo inteligible, la verdadera realidad, los entes que son sin devenir ni cambio ninguno; se lo conoce mediante la *epistéme,* "ciencia" o conocimiento propiamente dicho. Es el mundo que reconocen los verdaderos "amantes de la sabiduría", es decir, los filósofos (de φιλος *[filos],* "amante", y σοφια *[sofía],* "sabiduría").

7. *El mundo de la dóxa*

El segmento AB corresponde a los entes cuyo ser es el más débil posible por así decirlo (porque más abajo de ellos no hay sino puro no-ser): entes como las sombras, las imágenes que se proyectan en los espejos o en cualquier otra superficie parecida, los sueños. El estado de espíritu correspondiente lo llama Platón *eikasía,* εικασια *{imaginación* o conjetura). Está claro que hay gran diferencia entre la sombra de un caballo, de un lado, o su imagen en un espejo, o un caballo simplemente soñado, y por

otro lado, el caballo mismo que se ve o se toca: la sombra o el reflejo no tienen sino dos dimensiones, y la sombra no hace además sino representar el contorno del caballo; en cuanto al sueño, no se trata más que de una imagen psíquica, que se desvanece rápidamente. En la medida en que en estos casos tomásemos la sombra, la imagen o el sueño por la realidad, nos encontraríamos en un estado de *eikasía.* Un notable ejemplo -que Platón, naturalmente, no conoció, pero que ilustra muy bien el tema que nos ocupa- se lo encuentra en el cine; porque lo que allí se nos ofrece no son sino sombras proyectadas sobre la pantalla, pero sombras que, en la medida en que la película nos interesa, nos hacen reír o llorar como si se tratase de la vida real.

Tomando ahora un caso referente al campo moral,[6] podría decirse lo siguiente. La justicia es una idea que, como tal, estaría colocada en el segmento DE de nuestro esquema. Todo sistema jurídico o sistema de gobierno efectivamente existente en alguna parte, sería un tipo de cosa sensible (segmento BC), que, como toda cosa sensible, no podría realizar, sino de manera imperfecta, la idea de justicia,[7] porque lo perfecto es siempre sólo la idea, y sus manifestaciones o copias sensibles suponen necesariamente una degradación o deformación de la misma; así las leyes de Atenas, por ejemplo, que encarnan de manera imperfecta (para Platón, quizá de manera demasiado imperfecta) la idea de justicia. Piénsese ahora en un abogado que, para defender a su cliente, tergiversa la ley ateniense en su alegato, tratando de presentar como justo o disculpable lo que según esa ley es injusto y punible: aquí la ley estaría deformada de manera análoga a como el caballo resulta deformado en su sombra, y quien resultase convencido por el abogado, es decir, quien creyese que la justicia es tal tergiversación, se encontraría en estado de *eikasía.*

Otro ejemplo se encuentra en el libro X de la *República,* donde Platón hace una crítica de las artes plásticas y, con más precisión, de la teoría imitativa de las mismas. Allí señala que lo que un pintor, v.gr., representa en el cuadro es una imagen o copia (AB) de un objeto sensible (BC), como, digamos, un lecho, el que, a su vez, lo ha fabricado el carpintero pensando en la idea de cama. Como la cama sensible (BC) es "copia", o mejor[8] "representación", de la idea, la imagen pintada será copia de una copia, es decir, estará dos grados separada de la verdadera realidad; y, además, no representa la cama sensible tal como es en sí, sino tal como se nos aparece en determinada perspectiva, a cierta distancia, y todo ello en dos dimensiones. (Se cuenta de un pintor de la época, Zeuxis, que había representado en el cuadro unas uvas con tanta perfección, que los pájaros al verlas se pusieron a picotearlas tomándolas por uvas reales; los pájaros se encontraban en estado de *eikasía).*

Pues bien, Platón critica este tipo de arte imitativo en cuanto tiende a producir en nosotros tales nociones erróneas, que tiende, en una palabra, a engañarnos, cosa que puede ocurrir, no sólo con la pintura, sino en general con todo arte, por ejemplo, con la literatura. Más todavía, sostiene que frecuentemente se emplea el arte para producir nociones ilusorias y estimular deseos que debieran ser reprimidos, o, en todo caso, no excitados; y, en efecto, sabemos bien cómo esto ocurre en el cine, la literatura, y, peor aun, en la política y en la propaganda en casi todas sus formas. En este sentido Platón percibió con toda claridad los engaños y peligros a que puede conducir la literatura y sobre todo la retórica, la sofística, en tanto arte capaz de no dejar ver las cosas tales como son, sino de interponer imágenes falaces con las que se nos deforma la realidad.

Sin embargo, conviene entender rectamente a Platón y su "condena del arte", y no caer en las deformaciones fáciles de que su doctrina ha sido víctima. En primer lugar, lo

[6] Este ejemplo, así como algunas interpretaciones y giros en este parágrafo y en el siguiente, los hemos tomado de R.L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato* (London, Macmillan, 1962), pp. 241 y ss.
[7] Por ello, según PLATÓN, no puede haber ningún sistema político perfecto, y aun el que él mismo esboza en la *República* no podrá ser nunca realizado (cf. § 16).
[8] Según observa F.Mc CORNFORD, *The Republic of Plato* (Oxford, At the Clarendon Press, 1948), p. 316.

anterior no representa más que *un* aspecto de la teoría platónica general del arte, su crítica al arte imitativo y los peligros de éste: "todo lo que [allí] dice está dominado por la idea de que el artista nos da *sólo* la apariencia externa de las cosas". Pero en otros lugares de su obra, y considerando la cuestión desde otras perspectivas, se encuentra una versión mucho más "positiva", por así decirlo. Para no salir de la *República,* téngase en cuenta que en el Libro III el arte está tomado en el buen sentido, con la función de presentar imágenes de la virtud, la justicia, el dominio de sí, etc., con el fin de que el espíritu aprenda a reconocerlas. "Su idea general del arte puede expresarse de la siguiente manera: la función propia del arte consiste en colocar ante el alma imágenes de lo que es intrínsecamente grande o hermoso, y ayudar así al alma a reconocer lo grande o hermoso en la vida real; cuando el arte hace equivocar a la gente haciendo que tomen por más que apariencia lo que sólo es apariencia, no cumple su debida función".[9] -Con todo, podría señalarse que de esta manera Platón subordina el arte a la moral, mientras que a nosotros, en nuestra época, nos parece que el arte tiene valor en sí, independientemente de consideraciones morales, políticas o lo que fuese. Es preciso, sin embargo, tener en cuenta que la idea del "arte por el arte" es una idea típicamente moderna, totalmente desconocida en la antigüedad. Entre los griegos, además, el arte, la literatura, estaban vinculados a su vida de manera tan íntima, de la que apenas podemos hacernos una idea. A falta de libro sagrado, como la Biblia, los poetas representaban para los griegos un papel parecido: constituían la base de toda su educación, sus escritos desempeñaban la función de código ético, y hasta la legislación podía fundarse en los poetas. En cierta ocasión, Atenas y Megara disputaban acerca de a cuál de las dos debía pertenecer la isla de Salamina; el arbitro, un espartano, dictamina que la isla pertenece a Atenas, porque cuando en la *Iliada* (II, 564 ss.) se hace el catálogo de las naves de los griegos que sitiaban Troya, las naves de Salamina aparecen al lado de las atenienses. Se comprende, por ende, que el arte tuviese entonces una importancia directa y concreta sin comparación con lo que ocurre en nuestra época, y que Platón se viese obligado a juzgarlo en tal contexto.

El segmento BC se refiere a las cosas sensibles propiamente dichas, como las casas, los caballos, las montañas; el estado del espíritu mediante el cual las captamos se llama *pístis* (πιστις), "creencia" (quizá, muy libremente, podría traducirse por "sentido común", en la medida en que el sentido común considera que estos objetos sensibles representan la verdadera realidad). En el campo ético, la *pístis* consiste en creencias morales correctas acerca de lo que debe hacerse, pero que no están acompañadas de conocimiento *(epistéme)* y, en tal sentido, son "ciegas",[10] aunque suficientes para la acción. Mas en la medida en que están ligadas a casos particulares, y el que las posee, justo por ser "creencias" y no conocimientos, es incapaz de "dar razón" de ellas, son imperfectas, inseguras y vacilantes, como toda cosa sensible. Puede recordarse el caso de Laques: este general, sin duda, era valiente y capaz de comportarse como tal en la batalla; pero puesto frente a casos diferentes de aquellos para los cuales había sido entrenado, caía en la confusión, por no ser capaz de "dar razón" de lo que la valentía fuese, por no poder definirla o dar su fundamento racional (cf. Cap. IV, § 5). Puede ocurrir, entonces, que puesta frente a tales dificultades, la "creencia" que alguien sostiene termine viniéndose abajo. En todo caso, el percatarse de la contradicción que afecta a todas las cosas sensibles, lleva a que el espíritu busque un saber que merezca este nombre -o bien conduce al escepticismo o al relativismo, que es lo que Platón se propone evitar.

[9] R.L.NETTLESHIP, *op.* cit., p. 245.

[10] Cf. *República* 506 c. Tales creencias son las que se les enseñan a los guardianes, según el plan de estudios de la *República;* los gobernantes-filósofos, en cambio, deberán penetrar en las "razones" de tal saber.

8. *El mundo inteligible*

Con esto pasamos por encima de la horizontal trazada en C y penetramos en el mundo inteligible -paso que representa, en la alegoría de la caverna, cf. § 14, la salida del prisionero fuera de este antro, es decir, la salida del mundo de las apariencias, para penetrar en la zona del verdadero ser. Dentro del esquema de estudios que Platón proyecta en la *Republica* (535 a - 541 b) se trata del paso a la enseñanza superior.

El segmento CD se refiere a las ideas matemáticas; y, podría agregarse a los conceptos fundamentales de todas las ciencias particulares, suponiendo que Platón hubiese conocido el desarrollo posterior de las mismas (en su tiempo las únicas ciencias particulares relativamente desarrolladas eran las matemáticas).[11] El modo típico de conocer estos entes, se llama diánoia, διανοια, (entendimiento).

La primera característica de la *diánoia* consiste en que se vale de diagramas o dibujos como representaciones imperfectas de los entes a que se refiere, que son objetos del pensamiento puro; tales ilustraciones sirven, entonces, a modo de puente para pasar de lo sensible a lo inteligible: el triángulo dibujado en la pizarra, por ejemplo, no es el triángulo a que el matemático se refiere en sus demostraciones, pero sirve de ayuda para pensar en éste (cf. más arriba, § 3). Este paso de lo sensible a lo inteligible se da en todas las ciencias, no sólo en las matemáticas: el estudio de las ciencias (si se prescinde quizá de las meramente descriptivo-empíricas, como la anatomía o la geografía) nos obliga a abandonar el puro testimonio de los sentidos y a confiar más bien en el pensamiento; el físico, por ejemplo, encuentra la fórmula que explica todos los fenómenos de su campo, en última instancia, en la ley de gravedad, y está claro que ésta, la afirmación según la cual la fuerza es igual al producto de las masas dividido por el cuadrado de la distancia, no es un hecho perceptible, sino una ley que pensamos (en términos de Platón, una "idea"). En la medida en que las matemáticas ofrecen tal puente que lleva de lo sensible a lo inteligible, se comprende la importancia que Platón les concede como estudio propedéutico respecto de la "dialéctica" o filosofía: sirven como preparación, para que el espíritu del estudiante se vaya habituando a pensar abstractamente, sin ayuda de las cosas sensibles; en la *República* prescribe diez años de estudios matemáticos previos a quien haya luego de dedicarse a la filosofía, y se cuenta que a la entrada de la Academia había una inscripción que decía: "nadie entre aquí si no sabe matemáticas".

La segunda característica de la *diánoia* -y, puede decirse, del conocimiento científico en general (cf. Cap. III, §§ 3 y 9)- es la de ser un conocimiento *hipotético,* un conocimiento que parte de "hipótesis". Este término no tiene en Platón el sentido con que se lo usa hoy día en la ciencia, para referirse a una teoría probable, pero que puede resultar verdadera o falsa. "Hipótesis" significa, literalmente, "puesto *[thesis]* debajo *[hypó]", es* decir "sub-puesto", "supuesto". Se trata, entonces, de los supuestos propios de toda ciencia: la aritmética, por ejemplo, parte de la afirmación (o supuesto) del número, la geometría de la del espacio, etc., pero ese supuesto o punto de partida mismo no lo discuten; simplemente proceden a partir de él. Por ello se dice en la *República* (533 b - c) que las ciencias "sueñan" acerca del ente del cual se ocupan, que no están "despiertas" respecto de ello. El término *diánoia* se refiere a este tipo de pensar que va de algo que se da por supuesto a las conclusiones que de ello se desprenden. La deficiencia o imperfección, si así puede decirse, de la *diánoia* reside entonces en que admite su punto de partida como si fuese algo independiente o autosuficiente, puesto que no da razón de él; pero la verdad es que la hipótesis no es nada que se baste a sí mismo, y por eso necesita que se la fundamente, aunque en ello no consiste la tarea de la matemática, ni de la ciencia en

[11] Cf. R. L. NETTLESHIP, *op. cit.,* pp. 249 y ss.

general. Por el contrario, es ésta faena de la filosofía o "dialéctica", como la llama Platón. Con lo cual se pasa al segmento DE.

En efecto, el conocimiento filosófico es aquel en el cual se da razón de cada idea hasta llegar a un principio que sea efectivamente autosuficiente, *anhipotético.* Si viésemos el mundo de las ideas completo, y tal como él es, veríamos un cosmos, una totalidad ordenada, especie de organismo donde las ideas están conectadas entre sí formando una estructura armónica -en tanto que las ciencias consideran sus campos respectivos como si fuesen independientes de todo lo demás. Veríamos, entonces, un verdadero cosmos, una totalidad de sentido, donde cada idea ocupa el lugar que le corresponde según las relaciones que tiene con las otras -organismo que culmina en una idea suprema, la Idea del Bien, de la que todo lo demás depende, siendo ella absolutamente independiente, principio incondicionado *(*ανυποθετος αρχη, *anhypóthetos arjé):* aquí todo "¿por qué?" ya habría desaparecido, porque "en la medida en que se pueda preguntar '¿por qué?' el ideal del conocimiento no está satisfecho. Preguntar '¿por qué?' es lo mismo que preguntar '¿de qué depende esto?",[12] y aquí habríamos llegado a un principio incondicionado, o, como dice el *Fedón* (101 d, e), a "algo suficiente" (τι ικανον, *ti hikanón).* Desde luego, el logro perfecto de tal conocimiento no es una posibilidad humana, sino un *desiderátum,* un ideal; pero un ideal que expresa, según Platón, la meta a que todo hombre aspira y a que todo conocimiento tiende.

Este modo de conocimiento, que Platón llama *nóesis (*νοησις*),* "inteligencia", se caracteriza en primer lugar por ser puramente intelectual, sin ningún elemento sensible, imágenes o ejemplos, como en el caso de la *diánoia:* es conocimiento de puras ideas donde todo queda perfectamente comprendido. En segundo lugar, es un conocimiento absoluto, no-hipotético, porque cada idea -la idea de número, de que parte el matemático; la de movimiento, de que parte el físico, etc.- se ofrecerá dentro de una serie o escala, relacionada con las ideas superiores y con las inferiores, y de modo tal que la totalidad misma esté unificada por el principio supremo, que es la Idea del Bien. De manera que conocimiento y ente son la contraparte el uno del otro, de tal modo que al ser más pleno corresponde el conocimiento más completo o perfecto: "lo absolutamente ente es absolutamente cognoscible".[13] "La unidad final en que se encuentran ambos, Conocimiento y Ente, es la Idea del Bien, que por lo tanto es la causa suprema y última del universo."[14]

Resulta, entonces, que ciencia y filosofía (dialéctica) difieren en que el hombre de ciencia va de la hipótesis a las consecuencias que de ella se desprenden, en tanto que el filósofo parte de la hipótesis en busca de un principio no-hipotético. Para la ciencia, la hipótesis es una barrera, más allá de la cual no puede proceder, en tanto que la filosofía trata de eliminar o superar las hipótesis (τας υποθεσεις αναιρουσα [tas hypothéseis anairoúsa]).[15] Platón, pues, concibe la filosofía "como la única esfera en la cual el pensamiento se mueve con perfecta libertad, no sujeto a ninguna limitación. [...] En consecuencia el pensamiento, cuya naturaleza se ejemplifica imperfectamente en el ideal de las matemáticas, está perfectamente ejemplificado en el de la filosofía; todo el que piensa, y está resuelto a no dejar que nada lo detenga en su pensar, es un filósofo, y por ello Platón está en condiciones de decir que la filosofía (διαλεκτικη *[dialektiké])* es lo mismo que el pensamiento *(nóesis)".*[16] Lo característico entonces de la naturaleza filosófica, y el rasgo que permite determinar si alguien tiene condiciones para la filosofía o

[12] op. *cit.,* p. 253.
[13] *República* 477 a.
[14] J. ADAM, *The Republic of Plato* (Cambridge, At the University Press (1902) 1965), II, p. 61.
[15] *República* 533 c.
[16] R.G. COLLINGWOOD, *An Essay on Philosophical Method* (Oxford, At the Clarendon Press, 1933), p. 15.

no, es justamente la capacidad de ser "sinóptico" (συνοπτικος *[synoptikós])*[17], es decir, la facultad de ver a la vez, conjuntamente, las relaciones entre las diversas ideas, lo múltiple en lo uno.

9. *La dialéctica*

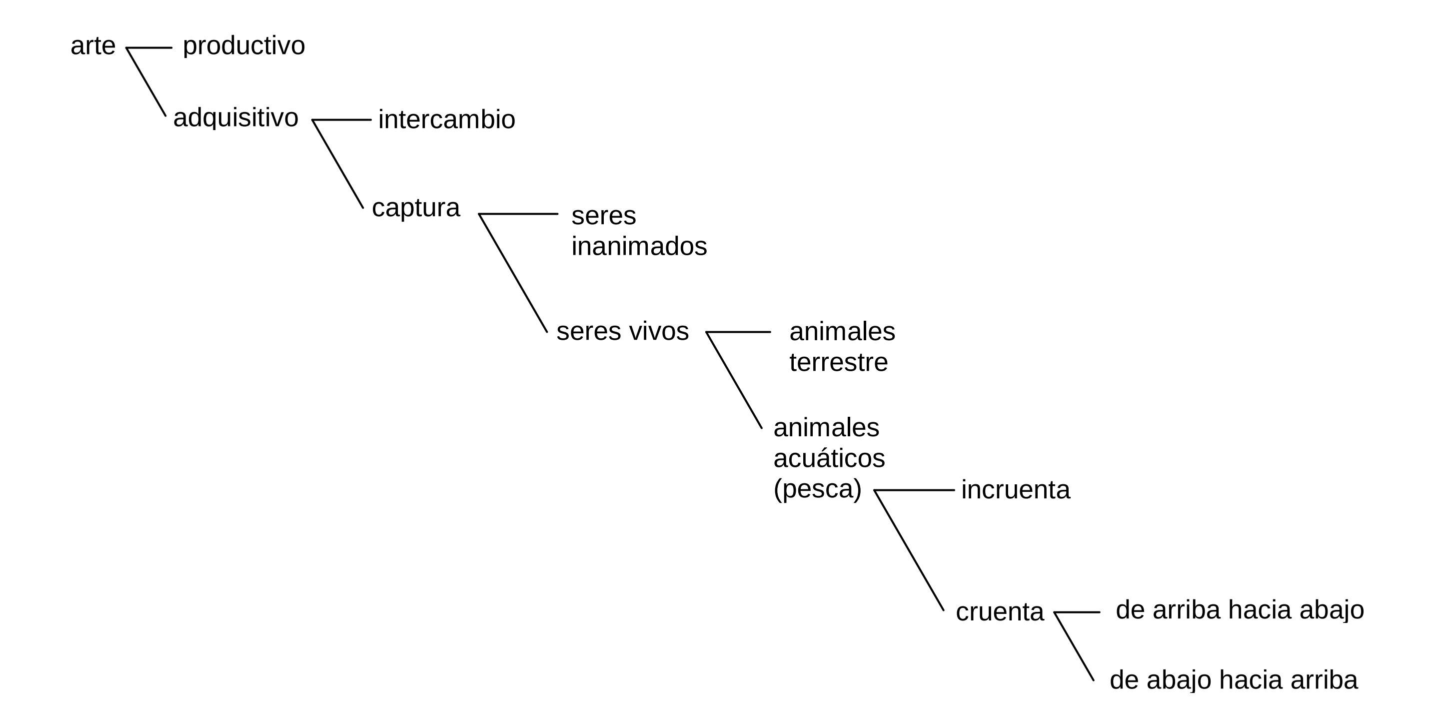
El método de la *nóesis* es la *dialéctica* (término que también designa en Platón la filosofía sin más). Una breve referencia a este tema permitirá a la vez observar más de cerca la estructura del mundo inteligible, es decir, las relaciones entre unas ideas y otras.

La dialéctica, vocablo que mentaba, en el lenguaje corriente de la época, simplemente el diálogo, el discurso razonado, significa en la *República* el arte de la conversación que tiene por meta dar razón de alguna idea, buscando el principio de que depende; en el *Sofista,* es la técnica de "moverse", por así decirlo, en el mundo de las ideas, determinando las relaciones entre unas y otras según se enlacen entre sí o estén separadas, de modo semejante a como unas letras se combinan con algunas pero no con otras;[18] combinándolas y dividiéndolas según sus articulaciones naturales, tal como un buen trinchador hace con las presas.[19] Según que el orden seguido en el proceso vaya de una idea hacia las que le están subordinadas, o bien hacia las ideas superiores (o, simplemente, de los casos sensibles a la idea), en la dialéctica resaltará el momento de la *división* (διαιρεσις *[diáiresis]),* o bien el de la *combinación (*συναγωγη) o sinopsis, la dialéctica descendente o la ascendente.

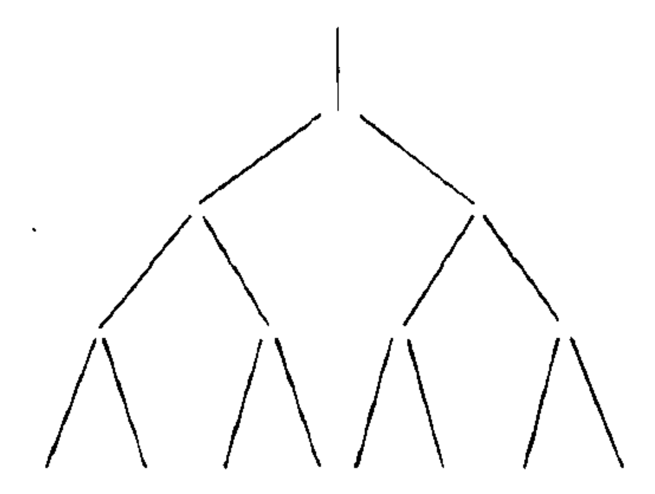
Del procedimiento de *división* se encuentra un famoso ejemplo en el *Sofista,* que sirve a la vez para comprender claramente la organización del mundo inteligible. El diálogo se propone definir ese personaje que es el sofista; pero como se reconoce la dificultad de la empresa, se resuelve comenzar con algo más fácil, como tarea preparatoria: se propone definir la pesca con caña.[20] Simplificando un poco, se tendría lo siguiente: Pescar con caña es un arte. Pero hay dos formas de arte: productivo, cuando de lo que se trata es de fabricar algo nuevo, o adquisitivo, cuando el arte consiste simplemente en lograr algo que ya existe; ejemplo de lo primero, fabricar sillas; está claro que la pesca pertenece al segundo grupo. A su vez hay dos formas de arte adquisitivo: uno que consigue su objeto mediante intercambio, otro por medio de su captura. Esta captura, a su vez, puede ser de dos formas distintas: o bien aplicarse a seres inanimados, o a seres animados, tal como en nuestro caso. Pero a los animales se los puede dividir en terrestres y acuáticos, y el arte de apoderarse de estos últimos es lo que se llama, en general, pesca. Mas ocurre que la pesca puede practicarse de dos modos: sea sin herir al pez (valiéndose, por ejemplo, de una red), sea hiriéndolo. Y por último la pesca cruenta o vulnerante puede efectuarse hiriendo al animal de arriba hacia abajo, por medio de un arpón, v. gr.; o hiriéndolo de abajo hacia arriba: y es éste el caso de la pesca con caña. De tal manera se ha llegado a la definición completa de lo que sea la pesca con caña: es el arte adquisitivo, mediante captura, de animales acuáticos, en forma cruenta e hiriendo al animal de abajo hacia arriba.

En resumen, el esquema resultante puede representarse de la siguiente manera:

[17] *República* 537 c.
[18] Cf. *Sofista* 252e ss.; cf. F. Mc CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge* (London, Routledge & Kegan Paul, 1949), pp. 263-273.
[19] Cf. *Fedro* 265 e.
[20] 218 e - 221 c



Como en cada caso se ha hecho la división en dos, se tratará de una división "dicotómica". En el ejemplo se ha considerado sólo una de las divisiones; si se completase cada una de las dos en todos los casos, se obtendría el siguiente esquema:



Si esta figura se invierte, se verá que semeja un árbol, que se conoce con el nombre de "árbol de Porfirio".[21]

Ahora bien, este esquema proporciona una imagen de las relaciones entre las ideas: éstas se encuentran orgánicamente ordenadas, subordinadas las más particulares a las más generales, formando de esta manera una especie de pirámide, cuyo vértice está ocupado por la idea suprema, la "Idea de las ideas", la Idea del Bien; ésta entonces fundamenta todas las demás y les da sentido, y a su luz tan sólo se llega al conocimiento perfecto: un conocimiento *(nóesis)* para el cual el mundo inteligible se ofrece como

[21] PORFIRIO, filósofo neoplatónico, nac. 232 ó 233, m. alrededor del 304 d.C.

gradación de ideas, cada una relacionada con las que le son superiores y con las inferiores, constituyendo un cosmos, una totalidad orgánica fundamentada y unificada por el Bien (por conocer tal totalidad es por lo que antes, § 8 *infine,* se dijo que el dialéctico o filósofo es "sinóptico").

Como tal tipo de conocimiento depende en definitiva de que se llegue a la idea del Bien como principio absolutamente incondicionado (anhipotético), la dialéctica propiamente dicha es la *dialéctica ascendente,* que va de lo sensible hacia las ideas, y en último término hasta el Bien. La dialéctica es entonces el "viaje"[22] desde el devenir *(génesis,* γενεσις) hacia el ser (ουσια *[usía]),*[23] desde lo múltiple hacia la suprema unidad, de las apariencias hacia la verdadera realidad, hasta llegar a algo absolutamente firmen superando las hipótesis o supuestos en que se apoya la *diánoia.* Se lee en la *República:*

> el método dialéctico es el único que, superando las hipótesis, se remonta hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma, que está verdaderamente sumergido en un bárbaro lodazal [las cosas sensibles), lo atrae con suavidad y lo eleva hacia lo alto.[24]

Puede decirse también que la dialéctica representa un tránsito desde lo fragmentario hacia esa totalidad orgánica articulada que es el mundo de las ideas presidido por el Bien. Y tal "viaje" es el que realiza el amor (ερως *[éros])* en tanto impulso o aspiración hacia lo ideal y lo perfecto a partir de lo parcial, deficiente e imperfecto, de lo que no se basta a sí mismo; porque el amor es justamente el deseo de remediar una carencia. El que ama, ama lo que no posee, desea aquello de que está falto,[25] y en definitiva desea lo perfecto y autosuficiente. De esta manera, el *Banquete* describe el ascenso del alma[26] desde el amor a un cuerpo bello hasta llegar a la belleza en sí (como un aspecto del Bien). Dice Platón:

He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión [la idea de Belleza] y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas acciones y de las acciones a los bellos conocimientos, hasta terminar, partiendo de éstos, en ese conocimiento [...] que no es conocimiento de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a saber por último lo que es la belleza en sí.[27]

10. *La Idea del Bien*

Hemos dicho que la Idea del Bien es la idea suprema, la "Idea de las ideas"; Platón se refiere a ella en la *República* (502 c - 509 c), y comienza por advertir que, justo por tratarse de la idea suprema, es muy difícil alcanzarla y hablar de ella tal como es en sí misma;[28] por ello propone, no tratar del Bien en sí mismo, sino comparándolo con el sol. En efecto, para ver algo no basta con el ojo y la cosa visible, sino que es preciso también la luz, que el sol otorga. De modo semejante, no basta con el "ojo" del alma y las cosas

[22] *República* 532 b.
[23] 534 a.
[24] 533 c-d.
[25] *Banquete* 200 a - e.
[26] 210 a ss
[27] 211 b – c trad. Gil Fernández retocada
[28] Cf. *República* 506 e.

inteligibles o ideas, sino que es preciso además un principio que a las ideas las haga aptas para ser captadas, que las haga cognoscibles; esto es justamente lo que hace el Bien: es lo que otorga inteligibilidad a las ideas. En esta perspectiva, el Bien es fundamento *gnoseológico.* Pero además el sol, con su luz y calor, les presta vida a las cosas de este mundo, y, en tal sentido, las hace ser; de modo semejante, el Bien hace ser a las ideas. Por este lado, entonces, el Bien es fundamento *ontológico.* Y en cuanto que es origen o principio del ser, el Bien está más allá del ser mismo (de ahí, sin duda, la dificultad para hablar de él, según señala Platón al comienzo del pasaje). Dice entonces:

> A las cosas cognoscibles [o inteligibles; se refiere a las ideas] no sólo les adviene por obra del Bien su cognoscibilidad, sino además se les añaden, por obra también de aquél, la realidad y el ser; pero el Bien mismo no es ser, sino que todavía está más allá del ser por su dignidad y poder.[29]

La idea del Bien, en una palabra, constituye lo *absoluto (anhypótheton).*[30]

Es preciso en este punto llamar la atención sobre la expresión -δεα του αγαθου *(idea toü agathoü)-* que se ha traducido por "Idea del Bien", según es corriente hacerlo. Las palabras "bien" y "bueno" tienen para nosotros sentido predominantemente moral, en tanto que los términos griegos correspondientes poseían sentido más amplio y en parte diferente -un poco lo que todavía sucede en español en expresiones como "un buen cuchillo", "un buen vino", "un buen caballo", "un buen pianista": está claro que en ninguno de estos casos el término "bueno" tiene significado moral, sino que lo "bueno" del "buen cuchillo" consiste en que "cumple bien" su función, la de cortar, en que es perfectamente *apto para* tal función. Por ello Heidegger traduce la palabra griega *agathón* (αγαθον [bien]) por "lo que hace apto para" algo;[31] y, en efecto, *la Idea del Bien* es lo que *hace a las demás ideas* (y, por ende, a las cosas sensibles) *aptas* para ser y para ser conocidas o inteligidas.

Pero entonces, además del sentido ontológico y del gnoseológico, hay otro significado más en la Idea del Bien. Se dice que algo es "bueno" cuando es útil "para" algo, cuando es apto "para" algo -el alimento, por ejemplo, es bueno "para" la salud-, y en este caso se piensa en un fin u objetivo (lo que los griegos llamaban τελος*,* [télos]) hacia lo cual algo tiende o aspira. Pues bien, en tanto idea suprema, el Bien es en esta perspectiva el fin último, aquello hacia lo cual todo se dirige, la meta suprema. El Bien resulta entonces fundamento *teleológico.*

F.M. Cornford resume el pasaje citado de Platón acerca de la Idea del Bien diciendo: "Ésta es la suprema Forma [Idea] o Esencia que se manifiesta, no sólo en las especies particulares de bondad moral -como la justicia, la valentía, etc.-, sino a través de toda la naturaleza (porque toda criatura viviente tiene su propio "bien"), y especialmente en el orden hermoso y armonioso de los cuerpos celestes (592 b). El conocimiento del Bien, del que depende la felicidad, tiene que incluir la comprensión del orden moral y físico del universo entero. Como objeto de un propósito atribuido a una Razón divina operante en el mundo, este Bien supremo hace inteligible al mundo, tal como una obra de la industria humana se vuelve inteligible cuando percibimos el propósito para el que se la destinó. En cuanto de este modo ilumina y da cuenta del aspecto racional del universo, el Bien es análogo al sol, que, como fuente de luz, es la causa de la visión y de la visibilidad, y por tanto de toda existencia mortal.[32] En la medida en que la Idea del Bien se manifiesta a través de toda la naturaleza, se expresa la circunstancia de que -según Platón, y, en

[29] 509 b.
[30] *República* 510 b, 511 b.
[31] Cf. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheil [La doctrina de Platón acerca de la verdad)* (Bern, Francke, 1947), pp. 36-38.
[32] *The Republic of Plato,* cit., p. 207.

general, según la concepción griega- todo ente tiene como una dirección, algo hacia lo que se orienta o aspira, su propio "fin" *(télos),* que, en definitiva, es el Bien. La totalidad de la realidad, y en especial, en este caso, el mundo sensible, resulta comparable a una obra del hombre, por ejemplo una máquina; porque a ésta la comprendemos cuando nos damos cuenta del fin para el que ha sido hecha (el reloj, v. gr., para saber la hora); o mejor como una obra de arte, que "comprendemos" cuando penetramos el sentido que el artista ha querido imprimirle. Así en uno de sus últimos diálogos, en el *Timeo,* Platón considera el mundo sensible como una especie de obra de arte, hecha por un artista o artesano (demiurgo) divino, artífice que lo ha hecho tomando por modelo a las ideas, y, por tanto, a la Idea del Bien, superior a todas las otras.[33]

11. *La relación entre los dos mundos*

En cuando que la idea del Bien es el fundamento de todas las demás ideas, constituye a la vez el fundamento de todas las cosas sensibles, puesto que éstas deben su seré inteligibilidad a las ideas: éstas son justamente el "aspecto" (éste, se dijo, § 3, es el significado originario de "idea") bajo el cual las cosas sensibles se presentan, es decir, *son.* Conviene entonces volver a decir algunas palabras sobre la relación entre los dos mundos.

Las ideas, según sabemos, tienen carácter metafísico, porque representan la realidad perfecta, verdadera, auténtica, el puro ser y valor. En segundo lugar, son esencias, es decir, lo que hace que los entes sean lo que son, aquello que hace ser a los entes, la cosa misma en su ser más propio. En tercer lugar, son la causa, el fundamento (αρχη) de las cosas sensibles. En último lugar, representan su término, su fin *(télos),* la meta de todo lo que es, su sentido; lo cual implica una especie de tendencia o apetencia hacia la idea, por lo que se dice en el *Fedón* (75 a-b) que todo lo sensible quiere ser como la idea, se esfuerza por copiar la idea o asimilarse a ella.

La lectura más inmediata de Platón (y es lo que ocurre, por ejemplo, según veremos, en la alegoría de la caverna, donde aparecen segregados la realidad exterior a la caverna, y el antro de las sombras) sugiere que ideas y cosas sensibles constituyen dos mundos aislados, y así interpretó la cuestión Aristóteles, quien vio entre ambos mundos una profunda separación (χωρισμος, *[joorismós]).* Pero que estén separados no significa, en modo alguno, que no haya relaciones entre uno y otro; hemos dicho, precisamente, que las cosas sensibles tienen su sentido, su explicación, su razón de ser y existir, en la idea; entre ambos mundos se da, pues, cierta correspondencia. El mundo inteligible representa el modelo (paradigma) del sensible. Pero la dificultad está en determinar con exactitud y precisión el tipo de relación que se da entre ambos órdenes de cosas, perqué la mayor parte de las expresiones que Platón emplea -participación, copia, imitación- tienen más carácter metafórico que propiamente conceptual; y no falta además la ocasión (en el *Parménides,* 130 e - 131 e) en que el propio filósofo critica estas expresiones o giros, sin que, sin embargo, parezca proponer otros mejores. Es éste, pues, uno de los tantos problemas que Platón deja sin respuesta, como estímulos quizás o interrogaciones que quedan abiertos al lector, y con lo cual sigue fiel a la actitud eminentemente problematicista de su maestro Sócrates.

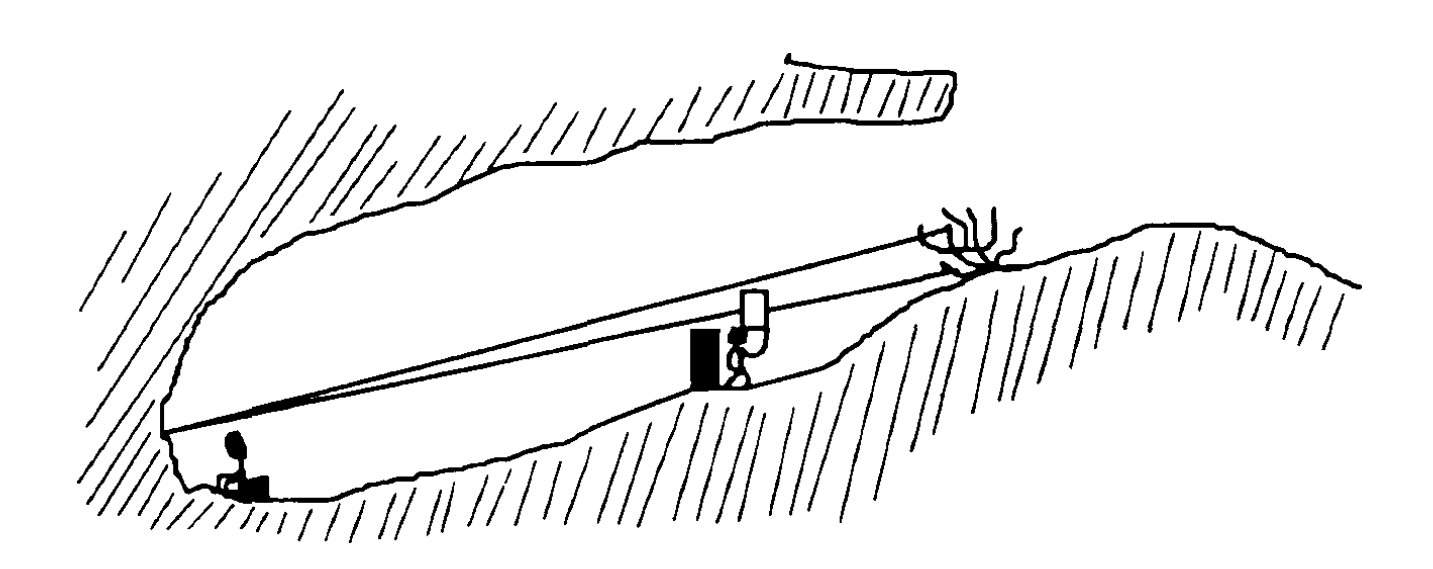
Por lo demás, no han faltado los intérpretes (Hegel; o Nettleship, *op. cit.,* p. 239; P. Natorp) que no admiten la separación de los dos mundos, y que sostienen que tal separación no representa nada más que un modo de expresarse. Pero esta teoría

[33] Cf. Timeo 27 c - 30 d. Hay intérpretes -como Heidegger, P. Natorp- que identifican la Idea del Bien y el Demiurgo.

tropieza con serias dificultades, entre otras las circunstancia de que Aristóteles, discípulo de Platón a lo largo de casi veinte años, y que por tanto debió haber conocido bastante bien el punto de vista de su maestro, se expide en sentido contrario. De todas maneras, no puede dejarse de apuntar que se trata de un problema no resuelto.

12. *La alegoría de la caverna*

Platón se vale de una alegoría para dar forma plástica, digamos, a las teorías que se acaban de esbozar, y al mismo tiempo para expresar "dramáticamente" l*a* condición y el destino del hombre -ya que, al fin de cuentas, no es la filosofía otra cosa sino la plena asunción de este destino y condición (cf. más adelante, Cap. XIV, §§ 17 y 20 y Cap. XV, § 2). Se trata de la alegoría de la caverna



(República, VII, 514 a - 521 b), uno de los pasajes más famosos -quizás el más famoso de todos- de la literatura filosófica, y al par un trozo de antología literaria.

Para comprender mejor lo que Platón dice, conviene valerse del esquema precedente.[34]

Supongamos la ladera de una montaña, sobre la cual se abre la entrada de una caverna, de la que el dibujo ofrece un corte longitudinal. Dentro de la caverna hay hombres que están sentados y encadenados, de tal manera que no pueden ni siquiera girar sus cabezas o inclinarlas, sino que se ven obligados a mirar solamente la pared que tienen a su frente, en el fondo de la caverna. A sus espaldas, y hacia arriba, subiendo la pendiente de la caverna, hay una especie de tapia o paredilla, detrás de la cual corre un camino por el que marchan hombres llevando sobre sus cabezas objetos artificiales que sobresalen por encima de la tapia. Todavía más atrás y más arriba hay una hoguera, que lanza su luz sobre estos objetos, los cuales a su vez proyectan sus sombras sobre la pared del fondo de la caverna y a la cual miran los prisioneros. Aun más arriba, siguiendo

[34] El dibujo está tomado de J. GAOS. *Antología filosófica. La filosofía griega* (México. La Casa de España en México, 1940), p. 262.

la pendiente, se termina por salir al mundo exterior, donde están los árboles, los animales, los cuerpos celestes y en definitiva el sol.

Pues bien, la caverna representa nuestro mundo, el mundo sensible; y el exterior de la caverna representa el mundo real, es decir, el mundo de las ideas, cuya forma más alta, el Bien, está simbolizada por el sol.

El mundo sensible, entonces, resulta ser un mundo de sombras de apariencias. Se ha observado que si Platón hubiera vivido en nuestro tiempo, quizás hubiese reemplazado la caverna por un cinematógrafo. Pero, de todos modos, la idea de que el mundo sensible es comparable a una caverna, aparece en la filosofía y la religión de su época, como, por ejemplo, en Empédocles (hacia 450 a.C); y en las llamadas religiones de misterios,[35] se celebraban ceremonias en especie de antros subterráneos, que representaban los Infiernos (el Hades): allí se llevaba a los candidatos para la iniciación y se les revelaban ciertos objetos sagrados a la luz de una antorcha. Los hombres que viven en la caverna son, según Platón, prisioneros; y tal idea de que el alma del hombre está como prisionera en este mundo. Platón la toma del orfismo.[36]

Todo esto apunta hacia lo que podría llamarse la "religiosidad" o el misticismo de Platón, rasgo muy característico de su pensamiento; también podría hablarse de cierto "pesimismo" en su juicio acerca del mundo sensible en general, y del cuerpo en particular. En otro lugar[37] dirá, recordando una doctrina pitagórica y órfica, y haciendo un juego de palabras, que "el cuerpo (σωμα *[sooma])* es una tumba (σημα *[seema])* para el alma", una especie de castigo para el alma, que está condenada a vivir en este mundo por culpas pasadas. Lo corporal es en definitiva la fuente y raíz de todo mal, por tanto de todo pecado. Sin embargo es preciso observar que esta valoración negativa de lo corporal no es uniforme en la obra de Platón; en algunos diálogos, corro en este pasaje que consideramos, o, sobre todo, en el *Fedón,* aparece más acentuada, en tanto que en otros, como en el *Banquete,* se atenúa.

Sea como fuere, si se quiere interpretar el sentido de esta vida en la caverna de manera más "neutral", digamos -es decir, sin intervención de factores religiosos, místicos, etc.-, podría enfocarse el asunto de la siguiente manera -que, por lo demás, no es incompatible con la anterior, sino que en el fondo no es más que otro aspecto de la misma cuestión. Los prisioneros de la caverna -es decir, nosotros mismos, en este mundo sensible- no tenemos ni libertad ni verdadero conocimiento, casi como le ocurre al animal, en la medida en que es pura sensibilidad y carece de la posibilidad de conocer las ideas, puesto que no posee razón. El hombre, en primera instancia, está confinado al conocimiento sensible, y en tal sentido somos "prisioneros de las apariencias", de los fenómenos, de los que sólo el conocimiento propiamente dicho, es decir, en definitiva, la filosofía, nos puede librar. Como el "drama" de la alegoría consiste en "liberar" al prisionero para llevarlo hacia lo alto y terminar por sacarlo de la caverna, la ficción narra el proceso de des-animalización del hombre, el proceso de su humanización o educación hasta llegar a su realización plena.

La alegoría, que ahora estamos en condiciones de leer y comentar, tiene propiamente tres partes: I. La primera describe la caverna, los prisioneros y la vida que éstos llevan; II. La segunda nos habla de la liberación y ascenso de un prisionero; III. La tercera, de su regreso al antro.

[35] Así llamadas porque se trataba de cultos secretos, no públicos, para ser admitido a cuyas ceremonias se requería cierta iniciación. Estaban en relación, sobre todo, con Démeter y Diónisos. Los misterios más famosos fueron los de Eleusis.

[36] El orfismo era una secta de misterios cuya fundación se atribuía a Orfeo. Entre sus creencias figuraba la transmigración de las almas.

[37] *Gorgias* 493 a.

13. *La vida en la caverna*

Habla Sócrates:

> Y ahora -proseguí- compara con el siguiente cuadro imaginario el estado de nuestra naturaleza, según esté o no esclarecida por la educación.[38]

Tal como aquí se dice, la alegoría pretende ante todo representar simbólicamente nuestra naturaleza, nuestro ser-hombres, según que esta naturaleza nuestra se encuentre en estado de plenitud o no. El texto griego emplea la palabra *paídeia* (παιδεια), que se puede traducir por "educación", pero en el sentido de "formación" (lo que en alemán se llama *Bildung),* es decir, en el sentido del proceso mediante el cual se "forma" el hombre a partir de su animalidad, el proceso consistente en el despliegue de las posibilidades del hombre. Ese despliegue está determinado y presidido por un modelo (παραδειγμα *[parádeigma])* previo, por un "aspecto" *(idea)* determinante que lo guía, y que no es sino la idea misma de hombre como ideal que toda persona debiera esforzarse por desarrollar en sí, el ideal que está como dormido en forma de posibilidades o potencialidades, y que justamente se trata de despertar.

La situación en que encuentran los prisioneros es la situación con que comienza nuestra humana existencia: comenzamos estando como "dormidos", es decir, "olvidados" (cf. el río Leteo, más arriba, § 3) de lo que en realidad somos -el olvido, para Platón, de que nuestro verdadero ser no es el ser físico, sensible, corporal, sino nuestra alma. Pero si estos términos de "alma" y "cuerpo" -sobre todo entendidos como entidades diametralmente opuestas- parecen expresiones poco adaptadas a los problemas y al contexto de nuestro mundo contemporáneo (mundo que, entre otras cosas, se caracteriza por un profundo desconocimiento de todo lo que tenga sabor a cosa religiosa, porque el hombre contemporáneo carece de sentido para lo sagrado, lo cual, entiéndase bien, no implica necesariamente ninguna "fe" determinada), puede expresarse lo que dice Platón con ayuda de otra terminología. Con expresiones de la filosofía de la existencia, se dirá entonces que, en primera instancia, y ante todo, vivimos en el anonimato, en el olvido de nosotros mismos, porque en nuestra vida diaria somos, no nosotros mismos como auténticas personalidades libres, sino que nos encontramos sometidos al poder de un tirano impersonal, que en términos sociológicos puede denominarse "la gente", y que en términos filosóficos llama Heidegger el "se" o el "uno" (cf. Cap. XIV, § 10). En efecto, en la mayor parte de nuestros actos no nos comportamos como personas autónomas que libremente deciden hacer esto o lo otro, sino que hacemos lo que la "gente" hace; compramos un aparato de televisión o nos cortamos el cabello de cierta manera, porque "la gente" ve televisión, porque "se" usa tal corte de cabello, "uno" compra tal semanario presuntamente intelectual porque es lo que "se" lee. Se trata entonces de actitudes, inclusive de "ideas", que se adoptan por una especie de imposición del medio social en que se vive; y en todos esos casos es el "se", el "uno", el impersonal, el que decide, y no nosotros mismos; y esa tiranía o dominación impide entonces que llevemos una existencia auténtica, nos impide descubrirnos en lo que nosotros mismos somos, y oculta nuestra verdadera realidad con la especie de máscara que nos impone. Y es preciso no perder de vista que el impersonal no sólo dicta las modas en materia de ropas o peinados, sino que también hay modas en el campo de las ideas, esto es, ideas impuestas por "la gente": son muchos, en efecto, los que participan de determinadas ideas políticas porque son las ideas políticas de moda, lo que "queda bien", lo que ahora "se" piensa -como si el

[38] *República* 514, a (trad. A. Camarero, versión que se utiliza también en los pasajes siguientes).

impersonal pudiese pensar, y olvidando que el pensar es siempre eminentemente personal.

Ahora bien, nuestro objeto, puesto que nos dedicamos a la filosofía, y en general el objeto de todo hombre que no quiera ser víctima del engaño, es llegar a la verdad que se esconde tras los fenómenos de este mundo sensible, o tras las opiniones del impersonal. Por tanto, si se quiere alcanzar la verdad, debemos comenzar por eliminar el error, porque en nuestro punto de partida, como en la situación en que Platón inicia su relato, en la condición con que comienza en cada caso la existencia humana, nos encontramos en el error: ésta parece ser la situación primera del hombre. Por eso Sócrates había enseñado que el método filosófico ha de comenzar por la refutación, que consiste en purgar el alma de los falsos conocimientos que la tienen encadenada y le impiden el acceso a la verdad; luego, ya purificada, podrá volverse sobre sí misma y reconocerse tal como en realidad es (cf. Cap. IV, § 6).

De esta manera puede verse que lo dicho por Platón al afirmar que estamos viviendo en un mundo de sombras, dominados y tiranizados por las apariencias, etc., si le quitamos el lenguaje religioso o mitológico con que muchas de sus afirmaciones están envueltas, resulta expresar lo que es la situación del hombre en cualquier época, inclusive la nuestra. La filosofía platónica, pues, no es nada del "pasado", si con ello queremos referirnos a algo definitivamente caduco; no es una reliquia ni tema de anticuarios, sino que su pensamiento está pleno de posibilidades que la reflexión actual debe explotar adecuadamente.

Luego de las palabras de Sócrates citadas al comienzo de este §, se describe la condición y vida de los prisiones, tal como lo hemos hecho más arriba y según las hemos representado con ayuda del dibujo. Y después de tal descripción, Glaucón, uno de los interlocutores de Sócrates, no puede menos que observar admirado:

> -¡Extraño cuadro y extraños cautivos! -exclamó.
> -Semejantes a nosotros,[39]

contesta Sócrates. Porque aunque es evidente que el cuadro que ha descrito es bien extraño, Sócrates insiste en que en todo caso ésta es la situación en que el hombre se encuentra; y si el hombre normalmente no se da cuenta de lo extraño de ese modo de existir en que se ignora a sí mismo y vive de modo inauténtico, es justamente porque vive en él, y por ello le parece "natural"; lo extraño brota de la circunstancia de que Sócrates enfoca tal situación desde fuera de la misma, y al que está inmerso en ella entonces le parece algo inusual, por ignorancia de la manera cómo efectivamente está existiendo. Por ello Sócrates dice que tales cautivos son "semejantes a nosotros". Y agrega:

> -Y ante todo, ¿crees tú que en esa situación puedan ver, de sí mismos y de los que están a su lado, alguna otra cosa fuera de las sombras que se proyectan, al resplandor del fuego, sobre el fondo de la caverna expuesto a sus mirada?
>
> -No -contestó-, porque están obligados a tener inmóvil la cabeza durante toda su vida.[40]

De manera que los prisioneros no ven más que las sombras que se proyectan en el fondo de la caverna, y como éstas son lo único que conocen, las toman por la realidad.

> -Y en cuanto a los objetos que transportan sobre sus espaldas [quienes caminan detrás de la tapia], ¿podrán ver otra cosa que no sean sus sombras?

[39] 515 a.
[40] 515 a - b; trad. retocada.

-¿Qué más pueden ver?[41] Las sombras que ven los prisioneros, y que toman por la realidad, no son sólo las sombras de sí mismos, sino también las sombras de los objetos artificiales que sobresalen por encima de la tapia.

-Y si pudieran hablar entre sí, ¿no juzgas que considerarían objetos reales las sombras que vieran?

-Necesariamente.[42]

Los prisioneros hablan, y si hablan naturalmente tendrán que hablar de algo; pero como no conocen otra cosa sino las sombras, tendrán que hablar sobre ellas, considerándolas, no como lo que son -es decir, sombras-, sino como la realidad.

-¿Y qué pensarían si en el fondo de la prisión hubiera un eco que repitiera las palabras de los que pasan? ¿Creerían oír otra cosa que la voz de la sombra que desfila ante sus ojos?

-¡No, por Zeus! -exclamó.[43]

En el fondo de la caverna hay un eco, de modo tal que la voz de los que caminan detrás de la tapia parece brotar de las sombras; por tanto, los prisioneros creerán que el eco no es sino la voz de las sombras mismas. En una palabra, entonces,

-Es indudable -proseguí- que no tendrán por verdadera otra cosa que no sea la sombra de esos objetos artificiales.[44]

Un poco más adelante se agrega todavía algo sobre la vida de los prisioneros:

Y suponiendo que allí hubiese honores, alabanzas y recompensas establecidos entre sus moradores para premiar a quien discerniera con mayor agudeza las sombras errantes y recordara mejor cuáles pasaron primeras o últimas, o cuáles marchaban juntas y que, por ello, fuese el más capaz de predecir su aparición [...][45]

Los prisioneros se honran y alaban y tienen poder según su capacidad para ver las sombras, recordarlas mejor y predecir lo que ha de suceder. Platón alude, probablemente, a los políticos corrientes, meros empíricos en el sentido más limitado de la palabra, dotados tan sólo de habilidad o maña para recordar lo que sucede usualmente, y obrar en consecuencia.[46]

Si se resume este primer momento de la alegoría, diremos entonces que los prisioneros se encuentran en el estado de espíritu que se llamó (cf. § 5) *eikasía* o imaginación, que es el inferior en la escala del "saber": de tal manera los prisioneros, es decir, los hombres en su vida corriente, se encuentran en la forma inferior de existencia posible, "prisioneros" de las apariencias o fenómenos, según se ha dicho. "En otras palabras, el modo de ver de los hombres en general, en lo que se refiere a sí mismos y al mundo que los rodea, es un modo de ver deformado por medios falsificadores, por sus propias pasiones y prejuicios, y por las pasiones y prejuicios de las otras gentes, tal como se les trasmiten mediante el lenguaje y la retórica",[47] la prensa y la televisión, la propaganda y la política. En estas condiciones, pues, los hombres ni tienen libertad ni verdadero conocimiento (e ignoran que no los poseen).

[41] 515 b.
[42] *loc. cit.*
[43] *loc. cit*
[44] 515 b - c.
[45] 516 c - d.
[46] 'F. Me CORNFORD, *op.cit.*, p. 225 nota I. remite al *Gorgias* 501 a.
[47] R.L.NETTLESHIP, *op.cit.,* p. 260.

14. *La liberación del prisionero*

La segunda parte de la alegoría va a narrar la liberación de un prisionero y su ascenso fuera de la caverna; ello acontece en cuatro momentos.

a) En primer lugar, la liberación misma. Sigue hablando Sócrates:

> -Considera ahora -proseguí- lo que naturalmente les sucedería si le los librara de sus cadenas a la vez que se los curara de su ignorancia.[48]

De lo que se trata es, pues, de librar al prisionero de su ignorancia (αφροσυνη) *[afrosynee]),* de su falta de pensamiento; y ello va a acontecer como proceso de "formación" o cultura, como aprendizaje del pensar.

> Si a uno de esos cautivos se lo libra de sus cadenas y se lo obliga a ponerse súbitamente de pie, a volver la cabeza, a caminar, a mirar la luz, todos esos movimientos le causarán dolor, y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía momentos antes.[49]

El prisionero echa ahora su mirada, no sobre las sombras, sino sobre las cosas cuyas sombras antes veía; pero en realidad no puede decirse, por el momento, que "vea" estas cosas, porque como su vista no está acostumbrada sino a la oscuridad, el exceso de luz que ahora experimenta le deslumbra y no puede distinguir los objetos con que se enfrenta.

> ¿Qué habría de responder, entonces, si se le dijese que momentos antes sólo veía vanas sombras y que ahora, más cerca de la realidad y vuelta la mirada hacia objetos reales, goza de una visión verdadera?[50]

Es obvio que estará convencido de que las sombras eran más reales que los objetos que ahora ve, porque las sombras las discernía perfectamente bien, eran para él algo claro, puesto que su ojo estaba adaptado a ellas.

> Supongamos, también, que al señalarle cada uno de los objetos que pasan, se le obligara, a fuerza de preguntas, a responder qué eran; ¿no piensas que quedaría perplejo, y que aquello que antes veía habría de parecerle más verdadero que lo que ahora se le muestra? -Mucho más verdadero- dijo.[51]

No solamente el prisionero no puede contemplar adecuadamente los objetos que ahora se le presentan, sino que, peor aun, no puede reconocerlos como los objetos que proyectaban las sombras. Se encuentra en un estado de completa confusión o turbación. Y es que, precisamente, cuando comienza la educación *(paideia),* la reflexión filosófica, cuando el hombre empieza a salir de la tiranía de la "gente", del impersonal, se siente como perdido, turbado, confuso, porque todo lo anterior, en que hasta ese momento había vivido, le parecía claro y evidente, en tanto que ahora todo lo ve borroso y oscuro -a pesar de que se trata de cosas más verdaderas y reales que las que antes percibía. Al hablar del método socrático se vio que el resultado de la refutación es, justamente, la perplejidad (cf. Cap. IV,§ 6). De manera semejante, muchas afirmaciones de la ciencia (por ejemplo, el movimiento o la esfericidad de la tierra) y de la filosofía (v. gr., las aporías de Zenón

[48] República 515 c.
[49] 515 c-d.
[50] 515d.
[51] *loc. cit.*

acerca del movimiento, cf. Cap. III, § 6) resultan extrañas y sorprendentes para el "sentido común".

> -Y si se le obligara a mirar la luz misma del fuego, ¿no herirá ésta sus ojos? ¿No habrá de desviarlos para volverlos a las sombras, que puede contemplar sin dolor? ¿No las juzgará más nítidas que los objetos que se le muestran?
>
> -Así es- dijo.[52]

Evidentemente su vista se turbará aun más, y sus ojos sufrirán todavía más, si se le obliga a fijarlos en la luz de la hoguera; e intentará volver la cabeza para recobrar la visión de las sombras, que está convencido son más reales.

> -Y en caso de que se lo arrancara por fuerza de la caverna -proseguí-, haciéndolo subir por el áspero y escarpado sendero, y no se lo soltara hasta sacarlo a la luz del sol, ¿no crees que lanzará quejas y gritos de cólera? Y al llegar a la luz [es decir, fuera de la caverna], ¿podrán sus ojos deslumbrados distinguir uno siquiera de los objetos que nosotros llamamos verdaderos?
>
> -Al principio, al menos, no podrá distinguirlos -contestó.[53]

A todos los inconvenientes anteriores se agrega ahora otro más: al prisionero se lo arrastra -puesto que él de buen grado no quiere salir- fuera de, la caverna; y entonces, a la luz del día, no podrá ver ya nada en absoluto, tan intensa le resulta esta claridad comparada con las sombras entre las que antes había vivido a lo largo de años. Incluso ocurrirá que, si el prisionero pudiera hacerlo, escaparía de sus liberadores para regresar a las profundidades de la caverna.

La situación es paradójica, y se asemeja a la de quien se acerca por primera vez a un curso de filosofía y oye hablar del movimiento, del tiempo o de la valentía (cf. Cap. III, §§ 6 y 8; Cap. IV, § 5); hasta ese momento vivía muy tranquilo creyendo saber, más o menos oscuramente, qué eran el tiempo, el movimiento o la valentía, pero ahora, con la filosofía, las cosas empiezan a complicársele, todo lo que creía saber vacila, y se pregunta entonces para qué se habrá metido en tales problemas: en términos de Platón, ese principiante quiere regresar a las sombras. Pero, tal como señalan las últimas palabras citadas, aquí comienza un proceso de adaptación a las nuevas circunstancias, de que se ocupa el segundo momento de esta segunda parte de la alegoría.

b) El prisionero liberado se va adaptando gradualmente a la nueva situación.

> -Si no me engaño -proseguí-, necesitará acostumbrarse para ver los objetos de la región superior. Lo que más fácilmente distinguirá serán las sombras, luego las imágenes de los hombres y de los demás objetos que se reflejan en las aguas y, por último, los objetos mismos; después, elevando su mirada hacia la luz de los astros y de la luna, contemplará durante la noche las constelaciones y el firmamento más fácilmente que durante el día el sol y el resplandor del sol.
>
> -Sin duda.
>
> -Por último, creo yo, podría fijar su vista en el sol, y sería capaz de contemplarlo, no sólo en las aguas o en otras superficies que lo reflejaran, sino tal cual es, y allí donde verdaderamente se encuentra.
>
> -Necesariamente -dijo.[54]

El proceso por el cual el prisionero liberado se va adaptando a la nueva situación es un proceso gradual, y Platón habla simbólicamente (cf. §§ 7 y 8) de los pasos que deberá seguir: primero aprenderá a discernir las sombras de las cosas exteriores a la caverna,

[52] 515 d - e
[53] 515 c - 516 a.
[54] 516 a - b

luego sus imágenes reflejadas, más tarde las cosas mismas, más adelante los cuerpos celestes de noche, luego de día, y finalmente el sol.

Esta es una de las enseñanzas de la alegoría: la necesidad de proceder gradualmente en el orden de la educación. Es imposible ir de golpe a la metafísica -imagínese qué ocurriría si a un niño de diez o doce años se le leyese el trozo del *Fedón* sobre los iguales. Platón sostiene, de esta manera, que antes de penetrar en el estudio de las ideas superiores es preciso un aprendizaje preparatorio: el estudio de las matemáticas (cf. más arriba, § 8). En cierto sentido -viene a decir entre líneas- aquí se encuentra una de las fallas de los sofistas: haber cometido el error de discutir con cualquiera los temas morales, políticos o metafísicos, sin la necesaria preparación para ello -como quien quisiera hablar de física atómica con quienes desconocen el álgebra elemental. Y lo que Platón dice de los sofistas quizá podría aplicarse hoy día a las cuestiones políticas, que por suponer temas éticos y metafísicos sólo podrían abordar adecuadamente quienes tuvieran la necesaria preparación filosófica.

c) En el tercer momento, el liberado descubre en el sol la causa suprema. Dice Sócrates:

> -Después de lo cual, reflexionando sobre el sol, llegará a la conclusión de que éste produce las estaciones y los años, lo gobierna todo en el mundo visible y que, de una manera u otra, es la causa de cuanto veía en la caverna con sus compañeros de cautiverio.
>
> Es evidente -afirmó- que, después de sus experiencias, llegaría a esas conclusiones.[55]

El sol es la causa de todas las cosas, y a la vez lo que las gobierna (la palabra αρχη "principio", "fundamento", tiene en griego estos dos matices, según se señaló, Cap. II, § 3). El sol, con su luz y calor, es la causa de todas las cosas del mundo exterior, y a la vez, indirectamente, de las del mundo interior a la caverna, porque no podría haber fuego sin el calor del sol. El sol representa la idea suprema, la Idea del Bien.

d) En el cuarto momento, el liberado recuerda la caverna y la vida que allí llevaba.

> -Si recordara entonces su antigua morada y el saber que allí se tiene, y pensara en sus compañeros de esclavitud, ¿no crees que se consideraría dichoso con el cambio y se compadecería de ellos?
>
> -Seguramente.[56]

Recuerda su vida anterior y siente alegría por haberla dejado, a pesar de que en un primer momento aborrecía la nueva morada. Y a la vez experimenta cierto desdén y compasión por sus compañeros que aún viven en las sombras; porque el "saber" que allí se tiene no es verdadero saber, sino el grado inferior de la opinión *(dóxa),* a saber, la imaginación o conjetura *(eikasía).* Y continúa Sócrates:

> ¿Piensas tú que nuestro hombre seguiría deseoso de aquellas distinciones [honores y cargos que se otorgan los prisioneros entre sí] y envidiaría a los colmados de honores y autoridad en la caverna? ¿O preferiría, acaso, como dice Homero, "trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio" y sufrirlo todo en el mundo antes que volver a juzgar las cosas como se juzgaban allí y vivir como allí se vivía?
>
> Yo, al menos -dijo-, creo que estaría dispuesto a sufrir cualquier situación antes que vivir de aquella manera.[57]

[55] 516b-c
[56] 516 c
[57] 516 d - e.

El que ha salido de la caverna sabe que todos los cargos y distinciones que se disciernen en el antro, no son más que honores referidos a sombras, es decir, a algo cuyo valor es ínfimo. El pasaje de Homero que aquí se cita está tomado de la *Odisea,* XI, 489. Allí Ulises baja a los Infiernos (Hades), que no eran, para la religión homérica, morada de castigo, sino el lugar a donde iban, después de la muerte, las almas de los hombres, sus "sombras" o "dobles", para llevar allí una existencia decaída, inferior, especie de pálido reflejo de lo que era su vida en este mundo. Ulises encuentra allí a Aquiles, y es éste quien pronuncia las palabras citadas: aquí, en el Hades, podré reinar sobre las almas de los muertos -viene a decir Aquiles-; pero preferiría vivir aunque fuese como asalariado antes que ser rey en un mundo de sombras.

15. La *misión del filósofo*

Pues bien, el prisionero que se ha desembarazado de las cadenas, que se ha vuelto genuinamente libre con la visión de la verdadera luz y la fuente de todo lo verdadero, no es sino el filósofo llegado al término del "viaje" (cf. § 9) que de la contemplación de las cosas sensibles lo ha llevado a la completa visión del mundo de las ideas, a cuyo resplandor tan sólo se logra el verdadero saber, el conocimiento supremo, y, a la vez, indirectamente, el conocimiento de lo sensible.

Pero cuando el filósofo ha alcanzado el conocimiento supremo, *no* le es lícito quedarse allí, habitando fuera de la caverna, a pesar del gozo que experimenta en la visión de ese nuevo mundo. Debe regresar al antro, donde están sus antiguos compañeros, sus semejantes. Pues el filósofo tiene una misión que cumplir con los demás seres humanos -una misión educativa, iluminadora, liberadora: la de conducirlos también a ellos hacia la verdad, tarea que corresponde a la misión que Sócrates consideraba que el dios le había confiado (cf. Cap. IV, § 4).

De modo que la tercera parte de la alegoría narra el regreso del liberado a la gruta.

> -Y ahora considera lo siguiente -proseguí-: supongamos que ese hombre desciende de nuevo a la caverna y va a sentarse en su antiguo lugar, ¿no quedarán sus ojos como cegados por las tinieblas, al llegar bruscamente desde la luz del sol"
>
> -Desde luego -dijo.[58]

Con el regreso, se produce un nuevo enturbiamiento y entorpecimiento de la vista; pero producido ahora por un fenómeno inverso al anterior: porque en este caso es, no el exceso, sino la escasez de luz lo que lo causa.

> -Y si cuando su vista se halla todavía nublada, antes de que sus ojos se adapten a la oscuridad -lo cual no exige poco tiempo-, tuviera que competir con los que continuaron encadenados, dando su opinión sobre aquellas sombras, ¿no se expondrá a que se rían de él?[59]

Junto a los prisioneros que han quedado en la caverna, el liberado parecerá torpe y se expondrá a que se burlen de él..Todos conocemos, en efecto, multitud de anécdotas o chistes sobre los sabios "distraídos", que expresan exactamente el fenómeno que Platón señala, porque esos hombres están habituados a ocuparse de cosas de las que el vulgo no se ocupa, y por eso, en los menesteres cotidianos, se muestran torpes, "olvidados", "distraídos". En otro de sus diálogos, en el *Teétetos,* relata Platón la siguiente anécdota referida a Tales:

[58] 516 c.
[59] 516 e - 517 a.

Se cuenta que también Tales, estudiando una vez los astros y mirando hacia lo alto, cayó en un pozo, y una pequeña esclava tracia, burlona y graciosa, se mofó de él, diciendo que por querer mirar el cielo, no distinguía lo que le era próximo y se hallaba bajo sus pies. Estas palabras pueden aplicarse a todos los que se dedican a la filosofía [...]. Pero cuando el filósofo eleva consigo a alguien [...] para investigar la justicia en sí y la injusticia en sí [...], el que tiene alma pequeña 1...1 debe pagar el tributo [de las bromas anteriores]: siente el vértigo de estar suspendido en las alturas, y mirando hacia abajo, sorprendido y admirado, por la falta de hábito, inquieto, dudoso y balbuceante, suscita las risas, no de las esclavas de Tracia o de cualquier ignorante (pues éstos no tienen conciencia de ello), sino de todos los que se han educado como hombres libres.[60]

De manera que esta situación tiene dos caras, por así decirlo: los hombres corrientes pueden burlarse de cierta torpeza del filósofo o de los científicos en la vida diaria, pero muchos más motivos tendrían los filósofos u hombres de ciencia para burlarse de aquellos que intentan ocuparse de cuestiones filosóficas o científicas sin estar convenientemente preparados para ello.

Continúa el texto de la alegoría:

¿No le dirán que por haber subido a las alturas ha perdido la vista y que ni siquiera vale la pena intentar el ascenso? Y si alguien ensayara libertarlos y conducirlos a la región de la luz, y ellos pudieran apoderarse de él y matarlo, ¿es que no le matarían?

-Con toda seguridad -dijo.[61]

Los prisioneros atribuyen la torpeza del liberado al hecho de haber salido al exterior de la caverna; por tanto, considerarán como perjudicial salir del antro. Y si alguien intentase liberarlos, como ignoran que se trata de una liberación, se resistirían e inclusive matarían a quien lo pretendiese -en lo cual hay, sin duda, alusión al destino de Sócrates,[muerto precisamente por intentar liberar de las cadenas de la ignorancia a sus conciudadanos.

16. *El Estado perfecto es una idea*

Tiene lugar aquí una especie de polémica o contraposición entre el filósofo y los demás hombres, entre la filosofía y las opiniones corrientes, el impersonal. La alegoría de la caverna concluye, pues, señalando la inadaptación del filósofo al mundo de las sombras, o, en los términos en que Platón pensaba el problema, el desajuste entre el filósofo y la *polis (πολις),* el Estado. En los Estados tales como de hecho existen, el filósofo no encuentra lugar adecuado, está *alienado.* El filósofo -es decir, el hombre pleno, el hombre que ha desarrollado todas sus posibilidades- no puede realizar su vida propia en el Estado; por ello Sócrates debió morir. Y por ello está alienado en general todo hombre, en cuanto encierra en sí la posibilidad de un desarrollo pleno (por eso es también por lo que el filósofo es filósofo, aspirante a la sabiduría, y no *sofós,* "sabio").

Solamente en un Estado perfecto se suprimiría toda alienación y el hombre podría realizarse en la plenitud de sus posibilidades. Pero Platón señala que tal Estado perfecto no es más que un ideal irrealizable (cf. § 7); y si por rarísima casualidad llegara a realizarse, no duraría para siempre, y al cabo del tiempo fatalmente se echaría a perder, porque perfectas son sólo las ideas, y todo lo sensible está irremisiblemente sujeto a la

[60] *Teétetos* 174 a - 175 d (trad. R.MONDOLFO, *El pensamiento antiguo,* tomo I. p. 212, abreviada modificada)
[61] *República* 517 a.

corrupción -diríamos, en términos más actuales, a la finitud. De modo que Platón, inventor e iniciador de todas las utopías políticas, desde las suyas propias, pasando por las del Renacimiento, hasta llegar a Marx, tenía perfecta conciencia de que un Estado político perfecto es una imposibilidad.

¿Por qué, entonces, en la *República* se proyecta un Estado que quiere ser perfecto?

No se trata de que Platón crea posible realizarlo. Ese Estado perfecto no existe “en ninguna parte de la tierra",[62] y no existirá a no ser "por un milagro",[63]sino que sólo tiene "existencia" en nuestros pensamientos (εν λογοις*, [en lógois]),*[64] o quizás exista en el cielo "un modelo para el que quiera contemplarlo y fundar [...] su ciudad [o] Estado interior." Y a continuación agrega: "por lo demás, nada importa que exista en algún sitio o que alguna vez haya de existir."[65]

El Estado que esboza la *República* es el despliegue de la *idea* de Estado, de la idea de Justicia. Se lo construye "en el cielo a manera de modelo (παραδειγμα)".[66] mediante el cual determinar la relativa bondad o justicia de los Estados efectivamente existentes. Tal función de modelo es propia de *toda* idea (cf. § 3), que por esencia nada sensible puede igualar -así como nadie pretende que el hombre justo sea la justicia misma, y nos conformamos con su aproximación."[67] La idea nos sirve de "modelo" con el cual apreciar los individuos y los Estados justos; pero *no* es propósito de Platón mostrar que tales modelos puedan realizarse.[68] Si se objeta que se trata nada más que de una "idea" o de un pensamiento alejado de la realidad. Platón no lo niega. Pero, ¿se criticaría al artista que ha representado en la tela el más hermoso de los hombres, porque el autor del cuadro es incapaz de mostrarnos que tal hombre existe en la realidad sensible?[69] ¿Pierde acaso su valor la demostración geométrica porque la figura dibujada en la pizarra o en el libro sea imperfecta (cf. § 3)? Lo que interesa es "haber construido en el pensamiento e! modelo del Estado perfecto",[70] única guía para nuestro conocimiento y valoración.

[62] 592 a-b
[63] 592 a.
[64] *loc. cit.*
[65] 592 b (tr. G.Robledo)
[66] *loc. cit.*
[67] Cf. 472 b - c.
[68] Cf. 472 d.
[69] *loc. cit*
[70] 472 d - c.

BIBLIOGRAFÍA

Gran parte de las obras de Platón resultan accesibles a cualquier lector atento; se recomienda, pues, su lectura, como *la mejor enseñanza que pueda encontrarse en filosofía* (e independientemente, claro está, de la adhesión o rechazo que suscite su contenido). Entre las obras más aptas para el principiante, se señalan las siguientes: *República* (hay tres traducciones recomendables: la de J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, con texto griego, tres tomos, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949; la de A. Gómez Robledo, bilingüe, México, Universidad Nacional Autónoma, 1971; y I a de A. CAMARERO, Buenos Aires, Eudeba, 1963); el *Banquete,* el *Fedón* y el *Fedro,* traducidos por Luis Gil (reunidos en un solo tomo, Madrid, Guadarrama, 1969); *Banquete* e *Ion,* trad. J. D. García Bacca (bilingüe, México, Universidad Nacional Autónoma, 1944); del mismo traductor y editorial, *Hipias mayor y Fedro* (1945); *Gorgias,* trad. J. Calonge (bilingüe, Madrid, Inst. de Est. Políticos, 195 l); *Menón,* trad. A. Ruiz de Elvira (id., id., 1958). Para más datos, véase la "Nota sobre las traducciones de Platón al español", de Juan Adolfo Vázquez, que figura como apéndice al libro de P.-M.Schuhl citado más abajo. En general, es preferible recurrir a traducciones a otras lenguas; en inglés, por ejemplo, las hay excelentes (como, v. gr., *The Republic of Plato,* trans. with introd. and notes by F.Mc. Cornford, Oxford, At the Clarendon Press, 1941; también del mismo CORNFORD, trad. del *Teétetosyde\ Sofista* (retraducidos al español, ver más abajo). Traducción francesa, con texto griego y léxico platónico, por varios autores, París, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France).

Sobre Platón pueden consultarse:

A. KOYRÉ, *Introducción a la lectura de Platón, t*rad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1966

P.- M. SCHUHL, *La obra de Platón,* trad. esp., Buenos Aires, Hachette, 1956.

W. JAEGER, *Paideia,* Libro III, trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato,* London, Macmillan, 1962.

A. E. Taylor, *Pialo, the Man and his Work,* London, Methuen, 1948.

L. Robín, *Platón,* Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

F. Mc. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge,* London, Routledge & Kegan Paul, 15 t9. (Se trata de una excelente traducción comentada del *Teétetos* y del *Sofista.* Retraducido al español, Buenos Aires, Paidós).

A. GÓMEZ ROBLEDO, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía.* México, UNAM (FCE), 1974.

R. L. NETTLESHIP, *La educación del hombre según Platón,* Buenos Aires, Atlántida, 1945.

P. NATORP, "Platón", en la obra colectiva *Grandes pensadores,* trad. esp., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945, lomo I. Se trata de un resumen de la obra del mismo Natorp, *Platos Ideenlehre,* 1922. (Sobre este libro, véase H. ZUCCHI, "Examen de las interpretaciones neokantianas de la metafísica platónica" en *Estudios de filosofía antigua y moderna,* Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1956).

I. M. CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón,* trad. esp., Madrid, Alianza, 1962. La traducción es increíblemente mala. Encierra varios de los defectos propios de las obras inglesas actuales (por ejemplo, su temor a citar en griego, y su afán por aplicar al pasado modos de pensar exclusivos del pensamiento anglosajón).

CAPÍTULO VI

EL MUNDO DE LAS SUBSTANCIAS. ARISTÓTELES

1. *Personalidad*

Aristóteles es el discípulo de Platón por excelencia, y como todo gran discípulo, no se limitó a repetir a su maestro, sino que creó un sistema de filosofía nuevo. Nació en el año 384 a.C, y murió en el 322 a.C. Es autor de, una obra muy vasta, que abarca no solamente todas las ramas de la filosofía, sino también prácticamente todos los sectores de la ciencia y, en general, del saber humano; sus escritos cubren el territorio de la física, la biología, la psicología, la sociología, la política, la poética, etc. Ello fue causa, entre otros factores, de que su obra haya sido considerada durante siglos -fundamentalmente en la Edad Media- como la obra científica por excelencia, ocupando en el terreno filosófico y científico un lugar semejante al que le correspondió a la Biblia en el campo religioso. Ello no implica que el pensamiento aristotélico sea necesariamente coincidente con la religión, y, concretamente, con la religión cristiana; pero, de todos modos, sin olvidar la enorme influencia que ejerció sobre judíos y musulmanes, o sobre Hegel, para mencionar un autor moderno, el hecho es que fue incorporado (y adaptado, naturalmente) al pensamiento cristiano, en especial a través del mayor filósofo y teólogo de la Iglesia, Santo Tomas de Aquino. En este último sentido, el pensamiento aristotélico está asimilado de manera muy viva al filosofar occidental y, en especial, al contemporáneo, dada la gran extensión de la escuela tomista en nuestro mundo (cf. Cap. VII, § 1).

Pero fuera de tales circunstancias, la importancia de Aristóteles, como la de Platón, consiste, en términos más generales, en que estos pensadores constituyen dos tipos clásicos de todo posible filosofar; más todavía, los modelos de dos actitudes contrapuestas frente a la realidad, dos tipos opuestos de existencia humana. Por ello podemos aproximarnos al pensamiento aristotélico, como es sólito hacerlo, a través de la contraposición entre ambos pensadores, que se ha convertido en lugar común en la literatura filosófica. De acuerdo con este esquema, Platón representa al idealista, al hombre que tiene su pensamiento dirigido a otro mundo, que no es este mundo sensible, sino un mundo perfecto, de idealidades eternas y absolutamente excelentes y bellas. Aristóteles, en cambio, representa el "realismo", porque para él el verdadero ser no se halla en aquel trasmundo de las ideas platónicas, sino en este mundo concreto en que vivimos y nos movemos todos los días. La expresión plástica de esta contraposición se encuentra en el fresco *La escuela de Atenas* (1509-1511), de Rafael, que se halla en el Vaticano. En el centro de esta obra maestra aparecen los dos filósofos: Platón dirige su índice hacia lo alto, como apuntando al mundo de las ideas, en tanto que Aristóteles señala este mundo sensible y cotidiano que todos conocemos. La sola actitud de los dos filósofos en el cuadro de Rafael expresa sus respectivas teorías y personalidades.[*]

[*] Los términos "idealismo" y "realismo", tal como se los emplea en este párrafo, significan (en un sentido que no está alejado del uso vulgar, como cuando se habla de un político idealista) que el verdadero ser de las cosas se lo pone en entidades perfectas y subsistentes respecto de las cuales todo lo existente en el mundo sensible no es sino pálida copia, o bien que no hay otro ser que el que seda en este mundo. Ambas teorías son formas de "realismo", en cambio, desde el punto de vista en que se usa el término más adelante. Cap. X, SS 2 y 3.

2. *Críticas a la teoría de las ideas*

Por lo demás, Aristóteles mismo se encargó de fijar su propia posición filosófica mediante una serie de críticas a su maestro. Aristóteles también afirma la "idea" -para emplear el término platónico-, lo universal; afirma lo racional y sostiene que el único objeto posible del conocimiento verdadero es la esencia, el ente inmutable que sólo nuestra razón capta. Pero lo que no comparte con Platón es la supuesta necesidad de establecer dos mundos separados: segregar las ideas o esencias ("formas", las va a llamar Aristóteles) de las cosas sensibles, convertirlas en realidades independientes, es lo que no admite del platonismo. De allí sus críticas, que, por lo que aquí interesa, pueden resumirse en cuatro puntos.

a) La filosofía platónica representa una innecesaria duplicación de las cosas. Platón afirma que hay dos mundos, el sensible y el inteligible, pero de esta manera, en lugar de resolver el problema metafísico -determinar el fundamento de todos los entes-, lo complica; puesto que en vez de explicar *un* mundo, habrá que explicar *dos,* con el resultado entonces de que el número de cosas por explicar se habrá multiplicado, a juicio de Aristóteles, innecesariamente. Pues hay un principio de "economía" del pensamiento, que Aristóteles no formuló explícitamente, pero que en todo caso expresa bien su punto de vista respecto de este problema; el principio dice que "el número de los entes no ha de multiplicarse sin necesidad" (*entia non sunt multiplicando praeter necessitatem).* Esto significa que si se puede resolver un problema o explicar un fenómeno con ayuda de un solo principio, no hay por qué hacerlo con dos o tres; la explicación más sencilla es preferible a la más complicada (siempre claro está, que sea una explicación suficiente). Y en la medida en que Platón postula dos mundos, no haría sino complicar el problema.[1]

b) La segunda crítica se refiere a la manera cómo Platón intenta explicar la relación entre los dos mundos. Cuando Platón se enfrenta con este problema dice que las cosas sensibles -por ejemplo, este caballo individual que vemos- participan o son copias de una idea, que es como su modelo -la idea de caballo (cf. Cap. V, § 11). Pero, según Aristóteles, expresiones como "participación", "copia", "modelo", etc., no son en realidad verdaderas explicaciones; Platón no hace sino valerse de metáforas, y en lugar de aclarar conceptualmente la cuestión, como debiera hacer la filosofía, se refugia en imágenes literarias; en este sentido, habría quedado atado al mundo de los mitos, es decir, a un mundo anterior a la aparición del pensamiento racional y científico.

c) En tercer lugar, Aristóteles observa que no se ve cómo ni por qué, dadas las ideas -que son estáticas, inmutables-, tenga que haber cosas sensibles -que son esencialmente cambiantes. ¿Cómo y por qué la idea de casa produce esta casa concreta y singular en que nos encontramos? Supuesta la naturaleza inmutable, autosuficiente, de las ideas, no se comprende de manera ninguna cómo puedan ser "causa" (tal como tienen que serlo, según Platón) de las cosas sensibles, de su generación y corrupción, de su transformación constante: lo permanentemente estático y siempre idéntico a sí mismo no puede ser causa del devenir. La idea de casa, por sí sola, nunca hará surgir la casa real (hará falta, además el arquitecto o el albañil, según Aristóteles).

d) Una cuarta crítica se conoce bajo el nombre de "argumento del tercer hombre". De acuerdo con Platón, la semejanza entre dos cosas se explica porque ambas participan de la misma idea. Por ejemplo, Juan y Pedro son semejantes porque ambos participan de la idea de "hombre" (de la misma manera como esta mesa y la que está en la habitación contigua son semejantes porque participan de la idea de "mesa", que ambas tienen en

[1] La citada fórmula -*"entia non sunt..."*- del principio se atribuye a un filósofo medieval, GUILLERMO DE OCCAM (1300-1349 ó 1350), y se lo ha llamado "la navaja de Occam"; pero, en rigor de verdad, tal fórmula no se encuentra en sus escritos, aunque sí otras de sentido equivalente

común). Pero como también hay semejanza entre Juan y la idea de hombre, será preciso suponer una nueva idea -el "tercer hombre"- de la cual Juan y la idea de hombre participen y que explique su semejanza; y entre esta nueva idea, la anterior y Juan, habrá también semejanza..., lo cual claramente nos embarca en una serie infinita *(regressus in infinitum)* con la que nada se explica, puesto que con tal procedimiento no se hace más que postergar la explicación, de tal modo que el problema queda siempre abierto.

Conviene hacer dos observaciones respecto de estas críticas, y, en general, respecto de las relaciones de Aristóteles con su maestro. La primera es que estos reparos, en substancia, aparecen *ya* en el propio Platón -en el *Parménides-;* son, pues, dificultades que el propio Platón encontró en su doctrina, y que lo llevaron a una revisión o profundización de la teoría de las ideas, especialmente a partir del *Sofista.* En segundo lugar, después de lo dicho conviene atenuar la contraposición entre ambos filósofos, que quizás es más notable en las palabras que no en las cosas mismas; las coincidencias -como, por ejemplo, en la concepción ideológica de la realidad, o en la valoración del concepto frente a lo sensible, entre otras- señalan profundas afinidades de fondo.[2] Es probable, por último, que las críticas de Aristóteles se refieran, más que a Platón mismo, a algunos de sus discípulos.

3. *Las categorías*

Según Aristóteles, la realidad es este mundo de cosas concretas en que vivimos: como esta casa, este árbol, aquel hombre singulares. Y de este tema, de la realidad, se ocupa (cf. Cap. I. § § 3 y 4) la metafísica como disciplina fundamental de la filosofía. El término mismo de "metafísica" no lo empleó Aristóteles, pero es el título con que, en época posterior, se bautizó una de sus obras más importantes (o, por mejor decir, un conjunto de tratados independientes, reunidos por los editores de sus escritos); Aristóteles mismo llama a esta disciplina "filosofía primera", y la define, según también dijimos (cf. Cap. I, § 3), al comienzo del libro IV de dicha obra como "un saber que se ocupa de manera puramente contemplativa o teorética del ente en tanto ente y de lo que en cuanto tal le compete".[3]

Ahora bien, ocurre que la palabra "ente" -como la palabra "ser"- tiene diferentes significados, si bien todos conectados entre sí. El libro VII de la *Metafísica* se inicia con estas palabras: "El ente se dice de muchas maneras".[4] En efecto, no es lo mismo decir: "esto *es* una silla", que decir: "esta silla *es* blanca", o bien: "la silla *es* de un metro de alto". En los tres casos nos referimos a entes -la silla "es", y "es" el blanco, y también "es" la altura-; pero está claro que en cada caso el "es" tiene sentido diferente, y por ello dice Aristóteles que el ser se a-ice de muchas maneras.

Tales maneras se reducen a dos fundamentales: el modo de ser "en sí" *(in se)* y el modo de ser "en otro" *(in alio).* El ser de esta mesa es *in se,* es decir, en sí o por sí mismo; se trata de un ser independiente. El color, en cambio, o la cantidad, son modos de ser que sólo son en tanto están en otro ente, en tanto inhieren en él; el blanco es el blanco de la mesa, la cantidad -diez metros, por ejemplo- es, póngase por caso, la altura de un edificio. Y nunca encontramos un color que exista de por sí; siempre será el azul del cielo, o de una tela, etc. Esta mesa, en cambio, tiene un ser en sí; es justamente un ente tal, en el cual puede aparecer el blanco, o el azul, o los diez metros.

[2] Una aproximación de Aristóteles a Platón puede verse en J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía* (trad. esp., Barcelona, Herder, 1954), tomo I, pp. 76-77 y 139-140.
[3] *Metafísica* 1003 a 20 ss.
[4] 1028 a 10.

Este ser "en sí" lo llama Aristóteles ουσια (pronunciar "usía", término que suele traducirse por "substancia");[*] con más exactitud, se trata de la *ousía* primera (πρωτη ουσια *[prote ousía]),* esto es, el individuo, o, tal como también lo expresa Aristóteles, el "esto (que está) aquí" (τοδε τι *[tóde ti]).* Este ente individual y concreto -como Sócrates, Platón, esta mesa- constituye el sujeto último de toda posible predicación, pues sólo puede ser sujeto y nunca predicado de un enunciado. Todos los demás modos de ser -es decir, las diversas maneras de ser "en otro"- se los denomina *accidentes.* Estos son nueve: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posición, acción y pasión.

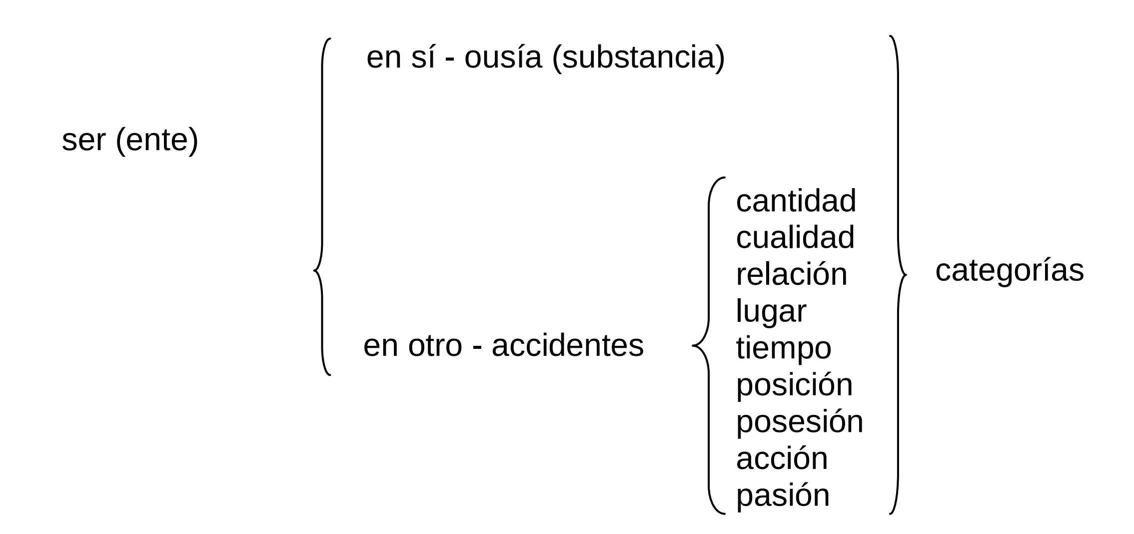
> De las cosas dichas sin combinación alguna [es decir, fuera del nexo que establece la proposición], cada una significa: o la substancia, o la cantidad, o la cualidad, o la relación, o el dónde, o el cuándo, o la posición, o la posesión, o la acción, o la pasión. Por ejemplo, para dar una idea: de substancia, hombre, caballo; de cantidad, cuatro pies, cinco pies; de cualidad, blanco, gramático; de relación, doble, la mitad, mayor; de dónde, en el Liceo, en la plaza; de cuándo, ayer, el año pasado; de posición, yace, está sentado; de posesión, está calzado, está armado; de acción, corta, quema; de pasión, es cortado, es quemado.[5]

Si se habla de Sócrates, por ejemplo, la substancia o *ousía* es este individuo llamado Sócrates; y decimos de Sócrates que mide un metro setenta (cantidad), que es calvo (cualidad), que es el marido de Jantipa (relación), que está en la plaza (lugar), esta mañana (tiempo), que está de pie (posición) y calzado (posesión o hábito), que come (acción) o que es interrogado (pasión).

A estas diez maneras según las cuales algo es, a estas maneras de enunciar que expresan *las formas fundamentales de ser,* las llamó Aristóteles *categorías* -uno de los tantos términos filosóficos griegos que se han incorporado a nuestro vocabulario. (La palabra se emplea, por ejemplo, en las ciencias; se habla, v. gr., de las "categorías" de que se vale el sociólogo, con lo cual se quiere dar a entender los conceptos fundamentales con que éste trabaja: sociedad, comunidad, clase social, etc.)

Según se desprende de lo anterior, el modo de ser fundamental es el ser "en sí", la substancia, porque todos los demás modos de ser, los accidentes, en última instancia se refieren a la substancia. Escribe Aristóteles en la *Metafísica:* Ahora bien, de todos estos sentidos que tiene el ente, es claro que el primordial es el "qué es", lo que significa la substancia [...] Todas las demás cosas se las llama "entes" porque son cantidades o cualidades o afecciones de este ente, o alguna otra cosa semejante.[6]

[*] La traducción literal sería "entidad". El prof. H. ZUCCHI, en su versión de la *Metafísica* (cit. en la bibliografía al final de este capítulo), luego de discutir el problema, se decide por dejarla sin traducir.
[5] *Categorías* 4, I b 25 ss.
[6] *Metafísica* VII, 1, 1028 a 13 ss.



La substancia o *ousía,* pues, es primordialmente el ente individual y concreto, la cosa sensible -por oposición a las ideas platónicas, que eran universales, abstractas e inteligibles (no sensibles).

4. *Estructura de la substancia. Forma y materia, acto y potencia.*

Desde el punto de vista de su estructura, la *ousía* sensible es un compuesto o concreto (συνολν *[synolon]),* es decir, no algo simple, sino constituido por dos factores o principios, que Aristóteles llama *materia (*υλη*) [hyle])* y forma (μορφη *[morphé]).* Éstos no se dan nunca aislados, sino sólo constituyendo el individuo, por ejemplo esta mesa, en que se encuentra la materia -madera- y la forma "mesa"; y sólo del compuesto se dice que es substancia o *ousía* primera.[7] Así se lee en la *Metafísica:*

> En cierto sentido es substancia la materia [en tanto el substrato sobre que se realizará la forma]..., en otro la forma [que entonces llamará Aristóteles substancia segunda], y en tercer lugar el compuesto de estos dos, lo único que está sometido a la generación y a la corrupción, y que existe separadamente de modo absoluto.[8]

La *materia* es aquello "de qué", dice Aristóteles; esto es, aquello de lo cual algo está hecho, su "material". Para saber cuál es la materia de una cosa, entonces, hay que preguntar: *¿de qué* está hecha? Si en el caso del ejemplo anterior se formula esta pregunta, la respuesta será: "madera". La materia es lo indeterminado, lo pasivo, el contenido o material de algo, aquello "de que" este algo está constituido; y su determinación no la tiene de por sí, sino que la recibe de la forma. Porque la *forma* es el "qué" de la cosa, y por ello, para saber cuál es la forma de algo, hay que preguntar: *¿qué* es esto? Para el ejemplo anterior, será "mesa". Forma, entonces, no significa la "figura" de algo,[9] como podría ser "cuadrada" en el caso de la mesa, pues esto es un accidente; sino que "forma" equivale a "esencia", y corresponde a la "idea" platónica (y a veces también Aristóteles emplea este término). La forma, pues, es lo determinante, lo activo, lo que da "carácter", por así decirlo, a la cosa -en nuestro caso, lo que determina que la

[7] *Categorías* 5, 3 a 1-2.
[8] *Metafísica* VIII, 1, 1042 a 27 ss.
[9] Aunque hay ocasiones en que Aristóteles emplea el término en este sentido.

madera sea mesa y no, por ejemplo, silla o armario. La forma in-forma -es decir, le imprime una forma- a la materia, que de por sí es informe, indeterminada, y de este modo la hace "ser" lo que en cada caso es. (A la forma también la llama Aristóteles "substancia *segunda",* para diferenciarla de la cosa individual o "substancia *primera").*

De lo anterior se desprende que lo que Aristóteles llama "materia" no tiene nada que ver con la "materia" del materialismo. Y ello no sólo porque Aristóteles no es materialista, sino ya por una razón, digamos, puramente terminológica. En efecto, lo que el materialismo llama "materia", como, por ejemplo, un bloque de mármol, no es para Aristóteles pura "materia", sino materia *ya* dotada de forma, ya informada: puesto que es "mármol", es decir, tiene la forma "mármol", y no bronce, o hierro. Podría decirse, entonces, que el término aristotélico de "materia" equivale, hasta cierto punto, al de "contenido", que no tiene por qué ser nada "material" en el sentido del materialismo; por ejemplo, cuando se habla del "contenido" de un libro, de la "materia" de que trata. Entendido de este modo, el espacio puro, geométrico, la pura extensión enteramente vacía de cualquier cosa material, es para Aristóteles "materia". En su excelente libro sobre el filósofo, observa D. Ross: "La 'materia' no es para Aristóteles una cierta especie de cosa, como cuando hablamos de materia por oposición al espíritu. Es un término puramente relativo a la forma.[10]

Y remite a un texto de la *Física:* "la materia es algo relativo a algo, pues si es diferente la forma, será diferente la materia".[11] Tal "relatividad" se comprenderá mejor cuando se trate la "escala de la naturaleza"; cf. § 6.

Puede también apreciarse, en función de lo dicho, la aproximación y, a la vez, la distancia, que se da entre las teorías de Platón y Aristóteles. Así como Platón había enseñado que la verdadera realidad, y lo propiamente cognoscible, se encuentra en las ideas, Aristóteles señala que lo determinante, en definitiva, lo que la cosa *es,* lo real (según luego se verá aun más claramente, §§ 6 y 7), reside en la forma; y es ésta, no la materia, lo propiamente cognoscible en la cosa: se conoce algo cuando se capta su forma, operación que no realizan los sentidos, sino el intelecto (νους *[nus]).* Pero en tanto que Platón colocaba las ideas en un mundo suprasensible, trascendente, para Aristóteles las formas son *inmanentes* a las cosas sensibles; materia y forma coexisten en este mundo sensible como dos aspectos inseparables de una sola realidad.

Ahora bien, es preciso ahondar las consideraciones anteriores; porque, si nos fijamos bien, veremos que nos hemos referido a las substancias sensibles de manera todavía abstracta -abstracta, porque se ha "abstraído"-, o dejado de lado un aspecto muy importante de las mismas, a saber, su movimiento, su devenir. Todo lo que se ha dicho, en efecto, se refiere a las cosas sensibles consideradas estáticamente, encarando la materia y la forma en estado de equilibrio, por así decir, deteniendo el devenir que caracteriza al compraste Pero ocurre que todas las cosas sensibles devienen, cambian, se mueven, y por tanto el análisis de la cosa que distingue en ella nada más que forma y materia nos dice de la cosa menos de lo que en realidad ésta es; nos da sólo una "instantánea", para decirlo con una comparación fotográfica. Lo que ahora hay que tratar de lograr es más bien una película cinematográfica considerando la cosa dinámica o cinéticamente.[12]

Y entonces, considerada la cosa en su movimiento, se observará que el equilibrio entre forma y materia es inestable, de manera tal que, o bien se da una preponderancia creciente de la forma sobre la materia, o bien, a la inversa, de la materia sobre la forma.

[10] D. ROSS, *Aristotle* (London, Methuen, 1964), p. 73.
[11] *Física* II, 2, 194 b 9
[12] Cf. G. R. G. MURE, *An Introduction to Hegel* (Oxford, At the Clarendon Press, 1948), pp. 5 ss., de donde se han tomado algunos esquemas y expresiones.

Piénsese, por ejemplo, en el proceso de fabricación de una mesa: mientras el carpintero trabaja la madera, se produce un pasaje de la madera, de algo en que se destaca más la materia, hacia un predominio cada vez mayor de la forma, hasta que llega el momento, terminada la mesa, en que lo que sobresale es primordialmente el ser "mesa", es decir, la forma. Pero este equilibrio que se ha alcanzado, a su vez, no es estable, porque en cualquier momento puede romperse; por ejemplo, siguiendo un proceso inverso al anterior, si se destroza la mesa con el fin de obtener leña para el fuego: aquí se habrá pasado del predominio de la forma al de la materia, se habrá hecho menos forma y más materia.

Pues bien, para pensar este dinamismo o desarrollo, Aristóteles introduce dos nuevos conceptos: potencia y acto. No se trata de un mero cambio de denominaciones, sino que esta manera de considerar la cuestión es más "verdadera", es decir, más plena, que la anterior, puesto que es menos abstracta; el primer punto de vista dejaba de lado el movimiento, hacía abstracción de él, en tanto que ahora se lo toma en cuenta y el nuevo enfoque resulta más concreto, porque incluye al anterior y lo completa.[13] Encarado ahora dinámicamente, el sínolo es entonces un compuesto de potencia y acto. La *potencia* (δυναμις *[dynamis])* es la materia considerada dinámicamente, esto es, en sus posibilidades; en este sentido puede decirse, por ejemplo, que el árbol es una mesa, pero no porque lo sea ahora y de hecho, sino porque lo es como posibilidad: en términos de Aristóteles, el árbol es mesa *en potencia.* Por el otro lado, el *acto* (ενεργεια *[enérgueia])* es la forma dinámicamente considerada, es decir, la forma realizada, consumada, y, en el caso extremo, en su perfección; en este sentido, el árbol que vemos es árbol *en acto.* Acto entonces se opone a potencia como realidad se opone a posibilidad. "Actual", pues, en el lenguaje de Aristóteles, significa "real", por oposición a "posible" o "potencial".

5. *El cambio y las cuatro causas*

Los conceptos de potencia y acto permiten llegar a la solución del viejo problema que se habían planteado los primeros filósofos griegos sin lograr solucionarlo: el problema del movimiento, o, en general, el problema del cambio (cf. Cap. II, § 1). El movimiento es un pasaje del no-ser (por ejemplo, del no-ser-allá, en la Plaza de Mayo), a ser-allá, (cuando se está en la Plaza); pero como el concepto de no-ser, es decir, de nada, es contradictorio, impensable, también se hacía impensable el movimiento, y ésta fue la consecuencia sacada por Parménides (cf. Cap. II, § 4).

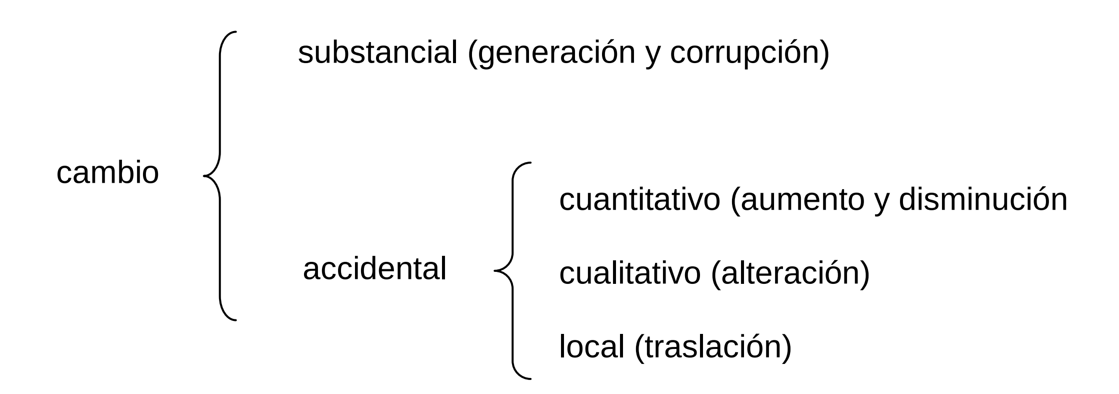
Aristóteles, en cambio, logra pensar conceptualmente el movimiento gracias a los conceptos de acto y potencia, y de esta manera resuelve el problema, dentro del horizonte y las posibilidades del pensamiento griego. Porque observa que el cambio consiste efectivamente en el pasaje del no-ser al ser, pero que no se trata ahora del no-ser y el ser absolutos, sino del ser en potencia y del ser en acto (es decir, del pasaje del no-ser en acto al ser en acto, o del ser en potencia al no-ser en potencia). Si se va caminando desde la Plaza Once a la Plaza del Congreso, este movimiento representa un pasaje del ser en potencia en la Plaza del Congreso, a ser en acto en la Plaza del Congreso: *el movimiento es* precisamente este *pasaje de la potencia al acto.* "Puesto que el ente tiene dos sentidos [en acto y en potencia], todo cambia del ser en potencia hacia el ser en acto." [14]

[13] Cf. en el Capítulo XI, § 3, la frase de HEGEL: "lo verdadero es el todo".
[14] *Metafísica* XII. 2, 1069 b 15 s.

Conviene notar que el término "movimiento" tiene en Aristóteles sentido más amplio que en nuestro lenguaje y es sinónimo de cambio en general. Así distingue en particular cuatro tipos de cambio:

> [...] las clases de cambio son cuatro: o según la substancia, o la cualidad, o la cantidad, o el lugar. Y el cambio según la substancia es la generación y la corrupción en sentido absoluto: el cambio según la cantidad es el aumento y la disminución: el cambio según la cualidad es la alteración; y según el lugar es la traslación.[15]

De manera que hay, en primer lugar, 1) cambio o movimiento substancial, por el cual una substancia viene al ser, aparece, nace; o, por el contrario, se destruye, corrompe o muere: generación y corrupción; por ejemplo, el nacimiento de un niño, o la muerte del anciano; o la fabricación de una estatua, o su destrucción. Los otros tres tipos lo son de cambio accidental: 2) El cambio cuantitativo: aumento o disminución, como por ejemplo el crecimiento de una planta. 3) El cambio cualitativo, o alteración, como, v. gr., el cambio de color de los cabellos. 4) El cambio local o de lugar (lo que corrientemente llamamos "movimiento").



Para explicar más a fondo el cambio, Aristóteles desarrolla una teoría de importancia muy grande en la historia del pensamiento: la *teoría de las cuatro causas.* Todo cambio tiene una causa; de otro modo sería ininteligible. Pues según Aristóteles el conocimiento (científico o filosófico) es siempre conocimiento por las causas; se conoce algo cuando se conoce su "porqué" o razón: "no creemos conocer nada antes de haber captado en cada caso el porqué, es decir, la primera causa".[16] Aristóteles distingue cuatro causas: la *formal,* la *material,* la *eficiente* y la *final,* tal como lo establece en el siguiente pasaje de la *Metafísica:*

"causa" se dice en cuatro sentidos. Uno de ellos es que decimos causa a la substancia [segunda] y la esencia (pues el porqué [de una cosa] en última instancia se reduce al concepto, y el porqué primero es causa y fundamento). En otro sentido, la causa es la materia o el substrato. En un tercer sentido, es el principio de donde proviene el movimiento. Y en cuarto sentido, la causa opuesta a ésta, a saber, aquello para lo cual [la causa final] o el bien (pues el bien es el fin de toda generación y movimiento).[17]

a) *La causa formal* es la forma. La forma es causa de algo -por ejemplo, la forma "mesa" es causa de esta mesa singular que hallamos en el salón- en tanto que determina ese algo y lo hace ser lo que es -en este ejemplo, mesa, y no silla, o casa, etc. La causa formal, entonces, es la forma específica (es decir, la propia de la especie) del ente de que

[15] *op.cit.* 1069 b 10 ss.
[16] *Física II*,3, 194 b 18-20.
[17] *Metafísica* I, 3, 983 a 26 ss. Cf. *Física* II, 3, 194 b 23-34.

se trate y que estará más o menos realizada en la cosa; en el caso de un ser vivo, su realización plena corresponde a la madurez. Se dice, por ejemplo, que el niño Fernández es un hombre; y con esto se quiere dar a entender, no que sea hombre hecho y derecho, sino que pertenece a la especie "hombre" (y no, v. gr., a la especie "elefante"). Se lo determina entonces al niño en función de la forma que en él todavía no está plenamente realizada, en función del adulto, de lo que el niño todavía no es.

b) Según se desprende del ejemplo anterior, la forma es una especie de meta que opera como dirigiendo todo el proceso del desarrollo del individuo (en el ej., del niño), como objetivo o ideal que el individuo trata de alcanzar. Considerada de esta manera, la forma es *causa final,* puesto que constituye el "fin" *(télos),* aquello hacia lo que el individuo se orienta, o, como dice Aristóteles, "aquello para lo cual [algo es], es decir, el bien";[18] el bien, porque aquello que se busca, se lo busca justamente porque representa un bien. Ross explica la relación entre causa formal y final en los siguientes términos: "La forma es el plan o estructura considerado como informando un producto particular de la naturaleza o del arte. La causa final es el mismo plan considerado en tanto todavía no está incorporado en la cosa particular, sino en tanto que la naturaleza o el arte aspiran a él'.[19] La causa final es entonces la perfección a que la cosa tiende (con lo cual Aristóteles vuelve "a la causalidad ejemplar de la idea platónica", según anota J. Tricot).[20] (Es preciso tener en cuenta que, según Aristóteles, no sólo los seres vivos, sino *todas* las cosas en general, tienden hacia un fin; se trata, pues, de una concepción *teleológica* de la realidad).

c) La *causa eficiente* es el motor o estímulo que desencadena el proceso de desarrollo. Como la forma, en tanto causa formal, es la causa de lo que la cosa es -de que el niño sea hombre, de que esta mesa sea mesa-, solamente la forma puede poner en movimiento: vista de esta manera, la forma es causa eficiente. Sólo que en tanto causa eficiente no se encuentra en el individuo de que se trate, sino en otro diferente: causa eficiente del niño será el padre, es decir, la forma específica en cuanto está incorporada al padre; causa eficiente de la mesa será el carpintero, es decir, la forma "mesa" que tiene en su espíritu el carpintero. Mientras que la causa final opera como meta, por así decirlo, desde adelante, la causa eficiente opera, en cambio, "desde atrás", y es relativamente exterior a la cosa en desarrollo.

d) La *causa material* es la materia, condición pasiva, según sabemos, pero de todos modos necesaria como substrato que recibe la forma y se mantiene a través del cambio. La materia es lo que hace que este mundo no sea un mundo de puras formas -como el de las ideas platónicas-, sino un mundo sensible y cambiante. Y en cuanto toda substancia sensible está constituida por materia, y materia significa potencia, y la potencia significa algo aún no realizado, y por tanto imperfecto, resultará que todas las cosas de este mundo son imperfectas, en mayor o menor medida, puesto que ninguna llega a adecuarse totalmente a la forma o acto. Por ello ocurre que toda definición que de las cosas sensibles se dé será siempre sólo aproximativa, porque en el mundo del devenir nada es entera o perfectamente real, sino siempre envuelve un momento de "materia", es decir, de posibilidad o potencialidad aún no realizada.

En el fondo, pues, las cuatro causas se reducen a dos, forma y materia: la materia como substrato indeterminado, y la forma como principio de todas las determinaciones (del ser, de la orientación o fin, y del comienzo del cambio). (Obsérvese, por último, que en nuestro lenguaje actual hablamos de "causa" casi exclusivamente en el sentido de la causa eficiente, como cuando decimos que "el calor es causa de la dilatación del metal").

[18] *Metafísica* I. 3, 983 a 31-2.
[19] *Aristotle cit.,* p. 74.
[20] En su traducción de la *Métaphysique* de Aristóteles (Paris, Vrin, 1970), tomo I, p. 22 n.

6. ***La escala de la naturaleza***

Se ha visto que para Aristóteles la realidad está constituida por las cosas individuales y concretas, y que a su vez en éstas el momento predominante, lo que las hace ser o les da realidad, es la forma, o, mejor dicho, el acto. También se vio que la relación entre forma y materia no constituye un estado de equilibrio, sino más bien de predominio de uno de los dos principios. Todo esto nos lleva a pensar el universo como una jerarquía de entes, que va desde aquellos que "menos son", o en los que predomina la materia, la potencia, hasta aquellos que son de manera más plena, o en los que predomina la forma, el acto -de modo semejante a como en Platón también los entes se ordenaban desde las sombras hasta la idea suprema, el Bien. Aristóteles, pues, va a disponer los entes en una serie de grados o escalones entre los extremos de la pura materia y del acto puro.

Yendo de abajo hacia arriba tendría que comenzarse, parece, con la pura materia o *materia prima,* una materia sin nada de forma, pura potencia. Pero en rigor de verdad, como acto equivale a realidad, una materia o potencia que no fuese nada más que potencia, no sería nada real, no tendría existencia ninguna. Ya se ha observado que la materia no tiene ser por sí misma, sino que está al servicio de la forma como vehículo en que ésta se realiza. La materia en sí misma no es ni real (actual) ni inteligible. Un trozo de madera no es, en términos aristotélicos, materia pura, sino justamente "madera", vale decir, materia dotada de la forma "madera", a diferencia del bronce o del hierro. Pero una materia que fuese nada más que materia, totalmente desposeída de forma, es decir, de acto o realidad, no puede ser nada existente, nada real, sino pura posibilidad. La materia prima, pues, no puede ser nada más que un supuesto lógico de la serie gradual de los entes.[21]

De manera entonces que el *primer* peldaño de la realidad no puede estar constituido por la materia pura, sino ya por un cierto grado de actualidad -el menor posible, pero algo. Y aquí se encuentran los *cuatro elementos* sublunares[22] -en orden de lo inferior a lo superior: tierra, agua, aire y fuego.[23] Esto es lo menos "informado" que pueda existir, es decir, aquello en que el momento "material" tiene mayor predominio, la materia existente más elemental posible, las cosas sensibles más simples. A su vez, cada uno de estos elementos está constituido por materia y forma: la materia, o, con más precisión, la materia próxima (es decir, la inmediatamente inferior), no es sino la materia pura, sólo hipotética-; y la forma es la característica propia de cada uno de los elementos, lo que distingue la tierra del agua, por ejemplo, y que resulta de ciertas cualidades contrarias primarias: caliente y frío, seco y húmedo, de las que se dan cuatro combinaciones: caliente y seco, el fuego; caliente y húmedo, el aire; frío y húmedo, el agua; frío y seco, la tierra.

El *segundo* grado está constituido por las *substancias homeoméricas,* es decir, aquellas cuyas partes son homogéneas, como los minerales o los tejidos; pues si se corta un pedazo de madera, se obtendrá dos trozos de madera, y del mismo modo, si se parte un trozo de mármol, se tendrá dos trozos de mármol. La materia próxima de los cuerpos

[21] Cf. G. R. G. MURE, *op. cit.,* p. 7.
[22] Los cuerpos celestes, en cambio, están constituidos, según Aristóteles, por un material incorruptible, el *éter,* quinto elemento o quintaesencia, que sólo experimenta el movimiento local de rotación (y no ninguna de las otras formas de cambio).
[23] Esta teoría de los cuatro elementos la toma Aristóteles (no sin alguna modificación) de EMPÉDOCLES (entre 493 y 433 a.C, más o menos), quien los llamaba "raíces" de las cosas. Fue la base de toda la física y la química prácticamente hasta la aparición déla teoría atómica moderna, a comienzos del siglo XIX, por obra de John Dalton, en su *New System of Chemical Philosophy* (vol. I, 1808).

homeoméricos son los cuatro elementos; y su forma, la proporción en que entran en cada caso -madera, hierro, etc.- esos cuatro elementos, proporción que se encuentra en cada fragmento del mineral o tejido de que se trate.

El *tercer* grado lo constituyen los cuerpos anomeoméricos, a saber, los *órganos,* como, por ejemplo, el corazón; está claro que si se corta un corazón en dos, no se obtienen dos corazones. Son entonces entidades más complejas que las del estrato anterior, y cuya materia próxima la constituyen los tejidos, y su forma la función que el órgano cumple (el ojo, por ejemplo, la visión).

En *cuarto* lugar se encuentran las *plantas,* el reino vegetal. La materia próxima será -como se ve que va ocurriendo- la capa anterior, es decir, los órganos, y su forma la constituye la vida vegetal o vida vegetativa, o alma vegetativa, que consiste en la triple función de nutrición, crecimiento y reproducción.

Según se desprende de lo que se acaba de decir, los términos "alma" y "vida" son prácticamente equivalentes para Aristóteles; según su parecer, el alma no es sino lo que da vida al cuerpo orgánico, la forma o acto de éste. En tal sentido, como en varios otros, Aristóteles es el verdadero fundador de la psicología, y gran parte de sus ideas se mantienen aún hoy.

El *quinto* estadio lo constituye el reino *animal.* La materia próxima es la vida vegetativa. La forma la constituye el alma o vida sensitiva, cuyas funciones son la capacidad de tener percepciones, y, en consecuencia, la facultad de sentir placer y dolor, y la apetición o facultad de desear. Cada uno de los sentidos tiene su sensible (objeto) propio: la vista, los colores; el oído, los sonidos, etc. De las huellas que dejan las sensaciones nacen las imágenes (φαντασματα *[phantásmata])* (aunque no en todos los animales), que se ligan según las conocidas leyes de asociación, que Aristóteles enuncia por primera vez (asociación por semejanza, contraste y contigüidad).

Por último, el *sexto* grado está constituido por el *hombre.* Su materia próxima es la vida sensitiva, y su forma es el alma racional, la razón. Simplificando mucho, diremos que la razón es la capacidad de conocer las formas; éstas están en las cosas, como constituyendo su esencia; pero para nuestro conocimiento sensible lo están sólo implícitamente, en potencia de modo que es preciso extraerlas mediante un acto de abstracción, esto es, "separándolas", en el pensamiento, de la cosa individual. El entendimiento humano tiene la potencia -en este sentido es intelecto *pasivo* (νους παυητικος, *[nous pathetikós])* de captar la forma -por ejemplo, la forma "caballo" que se encuentra en el caballo individual, y del que tenemos una imagen. El problema consiste en saber cómo el intelecto capta la forma.

Para percibir el color no basta con la cosa coloreada y el ojo capaz de verla, sino que es preciso un tercer factor que los ponga en acto -y tal es la función de la luz, que pone en acto el color de la cosa y la visión del ojo. De modo semejante ocurre con la percepción sensible o la imagen que tenemos de un caballo (en la cual está potencialmente contenida la forma "caballo") y el intelecto individual con la potencia o capacidad de pensar esa esencia o forma. Para que esa mera capacidad de pensarla -por lo cual se lo llama *"intelecto pasivo"*- se realice, es necesaria la acción del *intelecto activo* (o *agente),* el cual, según dice Aristóteles, obra "como la luz" (οιον το φως), esto es, "ilumina" la forma, o sea permite que el intelecto pasivo la reciba, es decir, que la piense.**[24]** Este intelecto agente (νους ποιητικος *[nous poietikós]),* superior al humano y que le viene a éste de fuera, no aclaró Aristóteles qué es concretamente; en general esta doctrina del intelecto agente es oscura; y no han faltado intérpretes, como **Alejandro de**

[24] Cf. *De anima* III, 5, 430 a 10-25. Conviene observar que Aristóteles no emplea la expresión (el ejemplo *no* es de Aristóteles) nous poietikós, y únicamente habla, una sola vez, de "intelecto pasivo"; la expresión "intelecto activo" se debe a los comentaristas antiguos.

Afrodisia (comienzos del siglo III d.C), y más tarde el filósofo árabe **Averroes** (1126-1198), que lo hayan identificado con Dios.

7. *Dios*

Con el hombre hemos llegado al ente más complejo y rico de la escala natural, ente además que contiene en sí todos los estratos anteriores. Y entonces Aristóteles se plantea el problema de si por encima del hombre no hay todavía alguna forma de ser superior. Ya se dijo que no hay ni puede haber materia pura, y se explicó por qué (cf. § 6). Pero ahora puede preguntarse si en el otro extremo de la escala, más allá de la naturaleza, que es el reino del devenir, no habrá un ente que sea puro acto, sin nada de potencia, algo que sea plenamente, de manera perfecta.

Aristóteles contesta afirmativamente; más todavía, sostiene que es necesaria la existencia de tal ente, pues de otra manera no se explicaría el hecho del movimiento.

En efecto, en el mundo sensible las cosas están sometidas al cambio. Ahora bien, lo sensible, es decir, lo material, es siempre a la vez algo en potencia (materia es potencialidad), y lo potencial no puede moverse sino en tanto se actualice su potencia; pero para ello lo potencial requiere de algo que esté en acto y lo ponga en movimiento, y esto que está en acto necesita otro algo que lo haya hecho pasar de la potencia al acto, etc., y como esta serie no tendría término y por tanto carecería de causa, necesariamente debe haber un primer motor inmóvil, es decir, algo que esté siempre en acto (cf. el desarrollo de este argumento según Santo Tomás, Cap. VII, § 7, *a).* Y lo que está en acto siempre y perfectamente, es acto puro; será, pues, un ente sin residuo ninguno de materia o potencialidad, es decir, al que no le faltará nada para ser, sino que todo lo que sea lo será plenamente y de una vez y para siempre. Este absoluto extremo respecto de la (inexistente) materia pura, es algo eminentemente real e inteligible y bueno, y, en una palabra, es Dios.

Este acto puro es inmaterial -puesto que carece de materia o potencia-, es decir, es espiritual; inmutable -porque si cambiase tendría potencia, la potencia de cambiar-; autosuficiente -porque si dependiese de otra cosa tendría algo de potencialidad-; lo único absolutamente real, por ser puro acto (y acto equivale a realidad). Un ente de tal tipo no puede consistir sino en el pensamiento *(nóesis);* su actividad no es sino pensar. Pero por lo mismo que es autosuficiente, no puede pensar algo diferente de sí -pues en tal caso dependería del objeto pensado-, sino que únicamente se piensa a sí mismo.[25] Dice Aristóteles:

> Está claro que piensa lo más divino y lo más digno, y no cambia [de objeto]; pues el cambio sería hacia algo peor [pues mejor que él no hay nada], y cosa tal ya sería un movimiento [e implicaría potencia].[26]

Y un poco más adelante agrega:

> por lo tanto se piensa a sí mismo, puesto que es lo mejor, y su pensamiento es pensamiento del pensamiento.[27]

[25] Cf. *Metafísica* XII, 9, 1074 b 33-35.
[26] 1074 b 25 ss.
[27] 1074 b 34-35.

Toda su vida y su felicidad consisten justamente en esta contemplación -θεωρια, *theoría*- perpetua de sí mismo,[28] y exclusivamente en ella; de modo que no hace ni quiere nada, ni actúa en modo alguno sobre el mundo, porque en tal caso se ocuparía de algo menos digno que él y perdería su perfección.

Sin embargo, este "pensamiento del pensamiento", νοησις νοησεως; *(nóesis noéseos),* es causa del movimiento, según hemos dicho; mas dada su perfección, tendrá que mover sin ser él mismo movido (él es motor inmóvil), y esto sólo puede ocurrir a la manera como mueve el objeto del deseo o del amor a quien desea o ama: el acto puro "mueve como el objeto del amor"[29] (idea que resuena en el último verso de la *Divina commedia:* "L' Amor che muove il solé e l'altre stelle").

Y en este sentido todo en el universo tiende hacia él como hacia el último fin y forma última de la realidad toda: "pues de este fundamento está suspendido el cielo y la naturaleza".[30] Casi literalmente, lo repite Dante:

Da quel Punto Dipende il cielo e tutta la natura.[31]

Debe quedar claro, por lo demás, que este Dios impersonal, no creador (porque según Aristóteles el mundo es eterno), indiferente respecto del curso del mundo, tiene muy poco que ver con el Dios cristiano. Quizás exagerando un poco, dice A. H. Armstrong que "no se parece en absoluto a nada de lo que nosotros entendemos por la palabra Dios".[32]

8. *La ética: medios y fines*

Ya se ha señalado (§ 5) que Aristóteles piensa toda la naturaleza de minera finalista, teleológica. Cuando un cuerpo cae, por ejemplo, ello se debe a que tiene como meta o fin el "lugar natural" hacia el que se dirige: el fuego se eleva, porque su lugar natural está en lo alto; la piedra cae, porque el suyo está abajo. Incluso la entera escala de la naturaleza puede interpretarse finalísticamente, como si desde la materia menos informada hubiese una especie de continuo esfuerzo de ascensión hacia grados cada vez superiores, más ricos, más "actuales" (más reales), hacia la realización más perfecta de la forma. Esta teleología valdrá también, pues, para la acción del hombre.

El hombre continuamente obra, realiza acciones. Y lo que hace, lo hace porque lo considera un "bien", porque si no lo considerase un bien, no lo haría (otra cosa es que se equivoque, y que lo que considera un "bien" sea un mal). Pero ocurre que hay bienes que no son nada más que "medios" para lograr otros, como, por ejemplo, el trabajar puede ser medio para obtener dinero; mas hay otros bienes que, en cambio, los consideramos "fines", es decir, que los buscamos por sí mismos, como, por ejemplo, la diversión o entretenimiento que el dinero nos procure. Pero además tenemos que admitir que todos nuestros actos deben tener un fin último o dirigirse a un bien supremo, que dé sentido a todos los demás fines y medios que podamos buscar, porque de otra manera, si buscamos una cosa por otra, y ésta por una tercera, y así al infinito, la serie carecería de

[28] Cf. *op. cit.* XII, 7, 1072 b 24-28.
[29] 1072 b 3.
[30] 1072 b 13-14.
[31] Cf. *Div. com.,* Paradiso XXVIII, 41-42.
[32] A. H. ARMSTRONG, *Introducción a la filosofía antigua* (trad. esp., Buenos Aires, Eudeba, 1966), p. 151.

significado, no se trataría en el fondo nada más que de una serie de "medios" a la que le faltaría el "fin", vale decir, aquello que otorga sentido a los medios.

Aristóteles señala dos características que le corresponden a este bien supremo. En primer lugar, tiene que ser final, algo que deseemos por sí mismo y no por otra cosa -de otro modo no sería el bien último-. En segundo lugar, tiene que ser algo que se baste a sí mismo, es decir, que sea autárquico, porque si no se bastase a sí mismo nos llevaría a depender de otra cosa. Tal bien supremo -y sobre esto todos los hombres están de acuerdo- es la *felicidad;* y Aristóteles dice:

> Tal parece ser sobre todo lo demás, la felicidad, pues la elegimos siempre por sí misma y nunca por otra cosa.[33]

Pero si bien todos los hombres coinciden en buscar y desear la felicidad, sucede que creen poder encontrarla en cosas muy diversas: unos, por ejemplo, sostienen que se encuentra en el placer; otros pretenden que se hulla en los honores; otros, en las riquezas.

La teoría que sostiene que la felicidad consiste en el placer se llama *hedonismo* (ηεδονη, *hedoné* significa "placer"). Pero Aristóteles rechaza tal teoría. En efecto, se ha visto que en el hombre hay tres "almas" o vidas: la vegetativa, la sensitiva y la racional; y el placer evidentemente se refiere al alma sensitiva, a la propia de los animales. Por ello Aristóteles sostiene que una vida de placeres es una vida puramente animal, porque si llevásemos vida tal, no estaríamos viviendo en función de lo que nos distingue como seres humanos, sino solamente en función de lo que en nosotros hay de animalidad. Pero hay otra razón más para rechazar el hedonismo. Y es que en el placer dependemos del objeto del placer, estamos atados -y en los casos extremos esclavizados- al objeto del placer; si el placer lo encontramos en la bebida, pongamos por caso, dependeremos de la bebida, de que dispongamos de ella. Mas de tal modo resulta claro que no seremos autárquicos, como sin embargo hemos establecido que debe ocurrir con el fin último; el placer no es un bien que se baste a sí mismo.

Otros sostienen que la felicidad se logra con los honores, en la fama, en la carrera política. Pero Aristóteles señala que tampoco en este caso se alcanza la autarquía, puesto que los honores no dependen de nosotros, sino de los demás, que nos los otorgan, y que, así como los otorgan, los pueden también quitar; a lo cual hay que agregar que por lo general quien los otorga es la mayoría, que suele ser la más ignorante, de tal manera que los honores procederían, no de quienes más acertadamente podrían dispensarlos por conocer mejor la cuestión, sino de quienes menos la conocen. Además, se busca que los otros nos honren como prueba del propio mérito; de modo que es en éste donde se encuentra el bien, y no en las honras mismas.- En cuanto a quienes colocan la felicidad en el dinero, "es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues sólo es útil para otras cosas",[34] es un medio, no un fin.

No se crea, sin embargo, que Aristóteles niegue de modo absoluto el valor del placer, de los honores o de la riqueza. Por el contrario, no se encuentra en él ninguno de los rasgos, a veces demasiado ascéticos, frecuentes en Platón. Aristóteles es persona que sabe muy bien calibrar, medir y apreciar los encantos que puede tener la existencia humana en todos sus aspectos. La *Ética nicomaquea* es uno de los libros más ricos que existan en cuanto se refiere a análisis concretos de la vida humana, interesantísimo, para todo el que tenga verdadera vocación filosófica y psicológica, por la extraordinaria penetración y finura de juicio, y, a la vez, por la comprensión que tiene Aristóteles para todas las cosas, pues no es pensador dogmático y encerrado en unas pocas ideas, sino

[33] E*tica nicomaquea* I. 7. 1097 a - b.
[34] op. *cit.* I. 6. 1096 a 6-7 (trad. M. Araujo - J. Marías).

siempre dispuesto a recibir todas las opiniones, inclusive las que pareciesen en primera instancia más opuestas a las suyas.

9. *Virtudes éticas y dianoéticas*

Según Aristóteles, la felicidad sólo puede encontrarse en la *virtud.* Virtud - αρετη *(arete)-* significa "excelencia", la perfección de la función propia de algo o alguien. La función del citarista, v. gr., reside en saber tocar la cítara; y será virtuoso en el arte de tocarla en la medida en que desempeñe tal función de manera excelente. De modo semejante, debemos preguntarnos en qué consiste la función propia del hombre como tal (cf. § 6) para poder determinar en qué estriba su virtud:

> el vivir parece también común a las plantas, y se busca lo propio [del hombre). Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda, por último, cierta vida activa propia del ente que tiene razón, y éste, por una parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee y piensa.[35]

La virtud del hombre, por lo tanto, consistirá en la perfección en el uso de su función propia, la razón, en el desarrollo completo de su alma (o vida) racional.

Pero ocurre que el hombre no es solamente racional, sino que en él hay también una parte irracional de su alma: los apetitos, la facultad de desear- que a veces sigue los dictados de la razón (tal como ocurre en quien se domina a sí mismo), pero a veces no (el caso del incontinente). Según lo cual habrá dos tipos de virtudes: las de la razón considerada en sí misma (virtudes dianoéticas) y las de la razón aplicada a la facultad de desear (virtudes éticas).[36]

Las *virtudes éticas* o morales, o virtudes del carácter (ηθος *[éthos]* significa "carácter", "manera de ser", "costumbre"), las define Aristóteles en un pasaje célebre:

La virtud es un hábito de elección, consistente en una posición intermedia relativa a nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto.[37]

Aristóteles dice, en primer lugar, que para que haya valor moral en una persona, sus actos tienen que ser resultado de una elección (es decir, tienen que ser libres, si bien no hay en Aristóteles un planteo expreso del tema de la libertad de la voluntad), porque un acto realizado de otra manera -por ejemplo, el movimiento involuntario de un miembro- no puede calificarse de moralmente bueno ni malo. Sólo se alaba o censura las acciones voluntarias.

En segundo lugar, se trata de un *hábito,* porque, en efecto, no basta con que una persona, en un caso dado, haya elegido lo debido para que la consideremos virtuosa. "Una golondrina no hace verano",[38] es decir que una buena acción por sí sola no revela un individuo virtuoso, sino sólo en cuanto en esa acción se manifiesta un *carácter* virtuoso. La virtud es cuestión de práctica, de ejercicio, por lo que Aristóteles dice que es un "hábito", esto es, cierta manera de obrar constante, que se ha hecho costumbre en nosotros.

[35] op. cit. I, 7, 1097 b 33 -1098 a 5 (trad. cit)
[36] Cf. *op. cit.* I, 13, 1103 a.
[37] *op. cit.* II, 6, 1106 b 35 - 1107 a 3.
[38] op. cit. I, 7, 1098 a -19

Tal hábito de elección, en tercer lugar, se halla "en una posición intermedia". Porque ocurre que en las acciones puede haber exceso, defecto y término medio, y en elegir el *justo* término *medio* reside precisamente la virtud. Respecto del manejo del dinero, por ejemplo, hay un exceso, la prodigalidad o el despilfarro, y un defecto, la avaricia; la virtud consistirá en la liberalidad o generosidad. Respecto de los placeres, el exceso es la incontinencia o desenfreno; el defecto, la insensibilidad; y la virtud reside en la temperancia, vale decir, en el uso moderado y controlado de los placeres. La temeridad es vicio por exceso, la cobardía por defecto; la virtud consiste en la valentía.

Por último dice Aristóteles que ese término medio, que !o establece la razón, se lo debe determinar "tal como lo haría en cada caso el hombre prudente", el hombre dotado de buen sentido moral. Esto significa que no hay una especie de regla o norma matemática, digamos, que nos permita determinar, en general y abstractamente, cuál sea el término medio. Aristóteles tiene una visión muy concreta de las cosas, y sabe que el término medio no puede ser siempre el mismo, sino que depende de las circunstancias y de la persona del caso y de los extremos de que se trata -por eso el término medio es "relativo a nosotros". Hay virtudes diferentes según se trate del varón o de la mujer, del político o del guerrero, del sano o del enfermo. Una persona de organismo débil, por ejemplo, no puede realizar el acto que sería valiente para el caso de otra persona más robusta; la liberalidad de quien posee poco dinero no puede consistir en regalar tanto como quien es muy rico, porque en tal caso incurriría en despilfarro, que es un vicio. A todo esto se refiere Aristóteles al hablar del hombre prudente: éste es el hombre de *tino,* aquel que mediante larga experiencia ha ejercitado su razón de modo tal que puede discriminar lo que en cada caso concreto corresponde hacer, es el que tiene la mirada capaz de encontrar, en cada situación concreta, el justo término medio.

La virtud ética superior es la justicia;[39] más todavía, es la virtud misma, así como la injusticia es el vicio, puesto que lo justo señala la debida proporción entre los extremos.

Sin embargo, ni siquiera la justicia representa plena autarquía, puesto que requiere otra persona respecto de la cual podamos ser justos y de la cual por tanto dependemos. Además, las virtudes éticas no son de por sí completas, ya que -según su definición- remiten a la prudencia, que es virtud intelectual.

Las *virtudes dianoéticas* o intelectuales atañen al conocimiento. Unas, las de la "razón práctica", se refieren a las cosas contingentes, es decir, a las que, en cuanto caen bajo el poder del hombre, pueden ser o no ser o ser de otra manera.

Son dos: el *arte* -"hábito productivo acompañado de razón verdadera"[40]- y la *prudencia* -"arte práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre"[41]. -Las otras virtudes intelectuales, las de la "razón teórica", conciernen al puro conocimiento contemplativo, y se refieren a la realidad y sus principios, a lo que es y no puede ser de otro modo, por tanto, a lo necesario. Éstas son la *ciencia* (εηιστημη) -"hábito demostrativo"[42]-, la *intuición* (intelectual) o intelecto (νους) -"hábito de los principios".[43]-, que capta las formas, o el principio de contradicción, que constituye la base de toda demostración, y la *sabiduría* (σοφια), que no sólo conoce las conclusiones de los principios, sino también la verdad de éstos, vale decir que reúne en sí la intuición de los principios y lo que se desprende necesariamente de ellos.[44]

[39] o*p. cit.* V, I, 1129 b 25 ss.
[40] *op. cit..* 1140 a II (tr. Gómez Robledo).
[41] *op. cit..* 1140 b 7 (id.).
[42] *op. cit.,* 1139 b 32.
[43] op. cit. 1141 a 8
[44] *Cf.. op. cit.,* 1141 a 16-20.

En estas virtudes del pensamiento, de la pura actividad contemplativa de la verdad por el puro gozo de contemplarla, en la pura teoría (θεωρια), se encuentra la felicidad perfecta, pues, en efecto, la vida teorética se basta a sí misma, y llena entonces la condición que debe tener el fin último:

> la autosuficiencia o independencia de que hemos hablado puede decirse que se encuentra sobre todo en la vida contemplativa. Sin duda que tanto el filósofo como el justo, no menos que los demás hombres, han menester de las cosas necesarias para la vida; pero supuesto que estén ya suficientemente provistos de ellas, el justo necesita además de otros hombres para ejercitar en ellos y con ellos la justicia, y lo mismo el temperante y el valiente y cada uno de los representantes de las demás virtudes morales, mientras que el filósofo, aun a solas consigo mismo, es capaz de contemplar, y tanto más cuanto más sabio sea.[45]

El filósofo, pues, es el que más o mejor se basta a sí mismo, y la vida de razón, la vida contemplativa, es la más feliz,[46] y la sabiduría la virtud más alta.

Pero Aristóteles tiene perfecta conciencia de que ningún hombre puede vivir una vida pura y exclusivamente contemplativa -hay siempre en el hombre otras necesidades que lo requieren. Por ello una vida puramente teorética es superior a la humana, y sólo un ideal para el hombre:

> Una vida semejante, sin embargo, podría estar quizá por encima de la condición humana, porque en ella no viviría el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto que hay en él algo divino.[47]

Pero el que sea más que humana no implica que se abandone ese ideal, sino todo lo contrario:

> Mas no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan, con pretexto de que somos hombres y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales, sino que en cuanto nos sea posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo que en nosotros esté para vivir según lo mejor que hay en nosotros [...][48]

[45] *op. cit.,* X, 7, 1177 a 28 ss.
[46] *op. cit.* 1178 a.
[47] *op. cit.,* 1177 b 27 ss.
[48] *op. cit.* 1177 b 31 ss.

BIBLIOGRAFÍA

Las únicas traducciones de Aristóteles al español recomendables son: *Metafísica,* trad. García Yebra, Madrid, Gredos, 1970 (texto griego, trad. latina, y trad. española); trad. H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1978. *Tratada del alma,* trad. Ennis, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944. *Ética nicomaquea,* trad. A. Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954 (bilingüe) y *Ética a Nicómaco,* trad. M. Araujo y J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960 (bilingüe). *Política,* trad. J. Marías y M. Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951 (bilingüe). *Constitución de Atenas,* trad. A. Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948 (bilingüe). *Retórica,* trad. A. Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos (bilingüe). *Poética,* trad. J. D. García Bacca. México, Univ. Nacional Autónoma de México, 1945 (bilingüe); trad, E. Schlesinger, Buenos Aires, Emecé, 1947. En J. Gaos, *Antología filosófica. La filosofía griega* (México, La Casa de España en México, 1940), se encuentra una traducción, con comentario, de la *Metafísica,* libro I, Caps. 1, 2 y 3, y libro XII; y de los caps. 5-9 del libro II de la *Ética nicomaquea.*

Obras de consulta:

D. ROSS, *Aristóteles,* trad. esp., Buenos Aires, Charcas, 1981.
J. MOREAU, *Aristóteles y su escuela,* trad. esp., Buenos Aires. Eudeba, 1971.
O. HAMELIN, *El sistema de Aristóteles,* trad. esp., Buenos Aires. Estuario, 1945.
W. BRÖCKHR, *Aristóteles,* trad. esp., Santiago de Chile, Universidad de Chile.
G. R. G. MURE, *Aristotle,* New York, Oxford University Press, 1964.
G. E. R. LLOYD, *Aristotle: the Growth and Structure of his Thought,* Cambridge, At the University Press, 1968. G. R. G. Mure, *An Introduction to Hegel,* Oxford. At the Clarendon Press, 1 948 (los primeros seis capítulos se ocupan de Aristóteles).

CAPÍTULO VII

LA RAZÓN Y LA FE. SANTO TOMÁS

1. *Importancia del tomismo en la filosofía actual*

Con Aristóteles llega la filosofía antigua, por lo menos en cierto sentido, a su forma conceptualmente más desarrollada; y tal manera, en sus principales motivos, persiste en nuestra propia época, no como herencia más o menos lejana o trasfondo más o menos implícito o supuesto, sino de manera expresa, en gran parte textual, a través de la filosofía tomista. Ésta, en efecto, no representa sólo un momento histórico pretérito, la expresión intelectual más alta del apogeo de la Edad Media, el siglo XIII, sino que es una filosofía viviente. El pensamiento de Santo Tomás fue siempre influyente, especialmente dentro de la Iglesia o en los medios a ella vinculados; pero su importancia se acentuó notablemente, y pudo convertirse en uno de los movimientos filosóficos más relevantes de nuestro tiempo, a partir del momento en que el Papa León XIII, en su encíclica *Aeterni patris* (1879), recomendó especialmente volver al estudio de Santo Tomás, seguir fielmente su pensamiento y propagarlo; el mismo Papa, un año más tarde, lo declaró al Santo, patrón de los estudios católicos: con todo lo cual la filosofía tomista se convirtió, prácticamente, en la filosofía oficial de la Iglesia católica. La importancia e influencia del tomismo se ha acentuado durante el siglo presente de modo tal que, por lo que se refiere a la cantidad de representantes, publicaciones e instituciones que se le consagran, parecería ser hoy día el grupo filosófico más numeroso; así lo observaba un historiador hace algunos años.[1]

Entre los más destacados cultivadores actuales de la filosofía tomista, debe mencionarse a **Jacques Maritain** (1882-1973) y a É. **Gilson** (1884-1978).

La filosofía de Santo Tomás es la aristotélica,[2] pero en él el interés filosófico no es autónomo, sino que está al servicio del tema religioso, que es lo que fundamentalmente le preocupa: la filosofía noes sinoel "medio que le sirve para elaborar y fundamentar el material y el sistema didáctico de la teología"; su filosofía fue "la filosofía de un gran teólogo".[3] Por ello no es inoportuno comenzar fijando algunos de los rasgos propios de la

[1] "De hecho, ningún otro grupo filosófico parece disponer de tantos pensadores y de tantos centros de estudio. Baste con observar que el órgano bibliográfico de la escuela, el *Bulletin Thomiste,* suele ofrecer anualmente unas 500 indicaciones de libros y extractos y que aparecen en el mundo no menos de 25 revistas tomistas" (I. M. BOCHENSKI, *La filosofía actual,* trad, esp., México. Fondo de Cultura Económica. [3]1955, p. 256). Si bien la primera edición alemana de la obra de Bochenski es de 1947. y la segunda de 1951, la situación no parece haber cambiado mayormente, aunque debe tenerse en cuenta que durante los últimos años había crecido en gran medida el número de partidarios del marxismo en sus diversas formas, y que en los países llamados "socialistas" el marxismo-leninismo constituía la filosofía oficial. (Por lo demás, no dejan de ser curiosas las coincidencias entre el tomismo y el materialismo dialéctico, que señala G. A. WETTER, *Der dialektische Materialismus,* Wien, Herder, 1952. espec. pp. 568 ss [hay trad. esp. de esta obra]).

[2] Cf. F. SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., "Introducción general" a la *Suma teológico,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, [3] 1964, tomo I, p. 117.

[3] M. BAUMGARTNER, "Santo Tomás de Aquino", en la colección *Los grandes pensadores,* trad. esp., Madrid, Revista de Occidente, 1925, III, p. 5 1.

religión cristiana y el problema fundamental que ella propone a la filosofía: el de las relaciones entre fe y razón, o entre la revelación y el conocimiento natural. Estos temas no interesan sólo al creyente individual y a su vida íntima, sino que se proyectan sobre cuestiones de importancia práctica que afectan a toda la sociedad de Occidente, como las que se refieren a las relaciones entre la revelación y la ciencia, la educación y la Iglesia, la política y la religión, etc., etc.

2. La religión griega y el cristianismo

La influencia del cristianismo sobre nuestra historia y sobre nuestra conformación espiritual, es cuestión que aquí se da simplemente por sabida; con él, la historia experimenta un cambio decisivo, quizá su codo más notable. Aquí interesa referirse a él sólo en la medida en que sus enseñanzas tienen relación con la filosofía. Pero la filosofía fue creación del genio griego; por tanto debemos tratar de mostrar cómo se presentaba el cristianismo a la mentalidad griega, y ante todo por oposición con su propia religiosidad.

Por lo pronto, la religión griega careció de texto sagrado -como la Biblia, los Vedas o el Corán. Fueron sus artistas y poetas, y ante todo Homero y Hesíodo, los encargados de forjar las imágenes de lo divino; pero con la espontaneidad propia del artista y sin que se convirtieran en dogma ninguno. Circunstancia que con seguridad tiene relación con la libertad característica del espíritu griego, con el empleo autónomo que supieron hacer de su razón en la filosofía -así, por ejemplo, las críticas de Platón a la religiosidad tradicional.[4] Sus dioses, por lo demás, no expresan nada propiamente trascendente, sino que le están dados de modo inmediato, por así decir, en su más directa experiencia cotidiana; porque no son, bien mirados, sino "figuras" o "aspectos" (esto es, "ideas"; cf. Cap. V, § 3) del ser.[5] En efecto, y a modo de ejemplo:

> Apolo muestra el ser del universo en su claridad y orden, la existencia como cognición y canto sapiente, como purificada de redes demoníacas. Su hermana Artemisa revela otra especie de pureza del mundo y de la existencia, la eternamente virginal, que juega y danza, es amiga de los animales y alegremente los persigue, la del rechazo indiferente y del irresistible encanto. En los ojos de Atenea reluce la magnificencia de la acción viril y reflexiva, del instante eterno de toda realización victoriosa. En el espíritu de Dioniso, el universo sale a la luz en su forma primordial, como impetuosidad arcaica y felicidad sin límites. Al resonar el nombre de Afrodita, el mundo aparece dorado, todas las cosas muestran el cariz del amor, del encanto divino que invita a la entrega, a la fusión y unión.[6]

> Entre estas divinidades se encuentran las Gracias (Carites); y nos referimos a ellas porque quizá sea éste uno de los aspectos a través de los cuales podemos todavía hoy lograr un acceso adecuado a la auténtica esencia de los dioses griegos. En efecto, cuando se dice de una joven, por ejemplo, que "posee gracia", ahí *está presente* la divinidad griega, y en el sentido en que los griegos la entendían: el brillo alegre de algo hermoso y atractivo.[7]

[4] Cf. *República* 376 e - 392 c.
[5] Para este brevísimo enfoque de la religión griega se sigue a W. OTTO, *Teofanía. El espíritu de la religión griega,* trad. esp., Buenos Aires, Eudeba, l968.Véase también L. SCHAJOWICZ, *Mito* y *existencia,* San Juan de Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1962.
[6] W. OTTO, *op. cit.,* pp. 97-98.
[7] Cf. *op. cit.,* p. 85. Y no se entienda la Gracia (Cáris) como "personificación" del nombre abstracto, sino como lo que "nos abre la vista para lo esencial y verdadero" (p. 97); en efecto, "a veces es posible demostrar o hacer verosímil que el nombre del dios ha sido lo primero y el concepto abstracto derivado de él" *(loc. cit.).*

El cristianismo, por el contrario, es una religión *revelada:* la Biblia no es para el creyente obra humana, sino la Palabra divina, porque allí es Dios mismo quien habla y revela al hombre su existencia, sus propósitos, ciertos secretos de su propia vida (como el de la Trinidad, por ejemplo), lo que Él espera del hombre. Esto supone para el creyente, como es natural, que las Sagradas Escrituras no pueden contener sino la Verdad. En segundo lugar, ese Dios que así habla para revelarse a los hombres, es absolutamente trascendente respecto del mundo: no sólo porque está más allá de éste, totalmente separado de él, sino porque es absolutamente heterogéneo respecto de todo lo finito, inconmensurable con todo lo creado. Justamente es Él quien ha creado todos los entes de la nada (*ex nihilo fit ens creatum);* de la nada, que entonces inficiona, lastra de no-ser, a todo ente finito, lo tiñe de una contingencia radical y así lo separa del puro ser sin mancha, de Dios.

Pero con esto no es aun suficiente para caracterizar lo propio del Dios cristiano; pues ello vale igualmente para el Dios del Antiguo Testamento. Lo característico del cristianismo estriba en que, sin romper o anular aquella trascendencia, instaura un momento de *mediación*[8] un puente, digamos, entre Dios (Padre) y el hombre: ese puente es Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre, mediante el cual Dios, en su infinito amor y misericordia, redime al hombre del pecado. En efecto, a diferencia de lo que ocurre en el paganismo y aun en el judaísmo, el Dios cristiano es un Dios de amor; no meramente un Dios al que se ama -pues esto ya se encuentra en Platón y Aristóteles-, sino un Dios *que ama* a sus criaturas, y que por ello las salva por Su amor, que incluso se sacrifica mediante su Hijo, quien asume en sí el pecado de la humanidad.

Lo dicho es suficiente para esbozar el problema con que deberemos enfrentarnos: la Revelación enseña cosas que -para decir lo menos- son extrañas al pensamiento racional. Que Dios se haga hombre (Encarnación), y padezca, muera y resucite; que Dios sea uno y a la vez tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo (Santísima Trinidad); que en la misa el pan y el vino se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo (Eucaristía); que en el Juicio Final volveremos a tener el mismo cuerpo que ahora tenemos (resurrección de la carne): todo esto muestra hasta la evidencia que los Evangelios están plenos de contenidos "no racionales", no naturales. Ello se hace tanto más claro cuando se reflexiona en que para el cristianismo lo que salva al hombre es *la fe* en Cristo: no el conocimiento racional o empírico en cualquiera de sus formas, sino la fe, que es una *gracia* que Dios otorga al creyente, por tanto, un don *sobrenatural.* Sus discípulos los buscó Jesús, al parecer, entre gentes sencillas e ignorantes, no entre sabios y eruditos, y lo que dijo acerca de los ricos y los pobres *(Mateo* 19: 16-24) puede aplicarse perfectamente bien a la diferencia entre los simples y los "educados".

3. *La filosofía cristiana*

El cristianismo es religión; no filosofía. Pero encierra una concepción del hombre, de su vida y su destino, del mundo y de la divinidad, susceptible, por lo menos en parte, de integrar un sistema de pensamiento. Tal sistema, tal "racionalización" o conceptualización, tenía que darse en la medida en que el creyente no se limitase sólo a asumir en la fe las verdades que la religión le comunicaba, sino intentase además penetrar intelectualmente en su sentido, aunque sólo fuese para comprobar la imposibilidad de traducirlas en fórmulas conceptuales; es decir, en la medida en que no renunciase por completo a su

[8] Deliberadamente se formula la cuestión señalando cómo en el espíritu religioso se da un desarrollo, que lo llevará a Hegel al descubrimiento de la dialéctica: religión griega -inmediatez, unidad, afirmación-, judaísmo -ruptura, separación, negación-, y cristianismo -mediación, reconciliación, negación de la negación. Cf. Cap. XI.

capacidad de pensar. Ello ocurrió en circunstancias muy concretas, a lo largo del proceso por el cual el cristianismo tuvo que enfrentarse, por una parte -hacia afuera, por así decirlo-, con el paganismo; y por otra, dentro del propio cristianismo, con los herejes. En efecto, los paganos, cuya religiosidad era tan diversa, asumen una doble actitud frente a la nueva creencia: en parte de desconfianza respecto de quienes, como los cristianos, no se sometían a las obligaciones rituales y militares del Estado romano, y que además no se encerraban en sus propios círculos (como los judíos), sino practicaban un vigoroso proselitismo que parecía amenazar los puntales de la organización social y política existente; en parte, sobre todo en los círculos de mayor cultura, los paganos despreciaban o se burlaban de una doctrina que sostenía creencias tan "absurdas" como la de la resurrección de los cuerpos.[9] Consecuentemente, en la medida en que los paganos se adjudicaban la razón a sí mismos, debía nacer entre los cristianos un cierto sentimiento de desconfianza frente a ella -que por lo demás es una constante de toda la historia de la cristiandad (cf. § 4 a)-, y a la vez la necesidad de defenderse racionalmente. Si se agrega todavía que también *dentro* del cristianismo surge un peligro, el de las *herejías,* esto es, las desviaciones respecto de la ortodoxia o recta doctrina, se comprenderá que pronto se haya visto forzado a formular de la manera más explícita y determinada posible las doctrinas (dogmas) que constituían la base de su vida religiosa, buscando fijarlas con precisión, aclararlas, ordenarlas, sistematizarlas y fundamentarlas, en la medida de lo posible. Tal doble proceso de enfrentamiento dio origen a lo que suele denominarse "filosofía cristiana".[10]

Para tal empresa, los cristianos no podían recurrir sino a la filosofía griega, porque sólo en ésta podían encontrar los conceptos, la terminología, los procedimientos intelectuales de que necesitaban. Pero la tarea no era nada fácil, porque si la religiosidad cristiana era muy diferente de la helénica, parecía ser más extraña aun con respecto a los supuestos y concepciones del pensamiento filosófico griego. En efecto, la filosofía griega expresa un ideal puramente teorético, según el cual la vida humana más perfecta, y por tanto más feliz, es aquella que se dedica a la pura contemplación de la verdad por la verdad misma, y para la cual el mundo se ofrece como puro *espectáculo* (cf. Cap. VI, §§ 7 y 9). En relación con esto puede decirse que el pensamiento griego expresa una metafísica de las cosas, impersonalista, porque dentro de su horizonte el hombre no es en definitiva sino una cosa entre las otras, por más prerrogativas que se le atribuyan. El cristianismo, en cambio, es esencialmente personalista, porque en su doctrina el hombre asume una jerarquía y un carácter que lo separan radicalmente de todas las demás criaturas. En efecto, el mundo, la vida humana, no es un espectáculo más o menos ocioso, sino un *drama* del que el hombre es el protagonista y donde lo que se dirime es su propio y definitivo destino: el supremo interés estriba en su salvación o, respectivamente, en su condena eterna. Por ello el *saber* sólo puede tener valor para el cristiano en función de la *salvación;* según lo cual a las virtudes dianoéticas antepone las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). La historia comienza con la caída, con el pecado original, y gira toda ella en su torno: el pecado, el mal, que es entonces para el cristiano una realidad, una terrible realidad, producto del querer humano. Para la filosofía griega, en cambio, el mal era en definitiva apariencia, el no-ser (como extremo opuesto al Bien, cf. Cap. V, § 6),

[9] Hechos 17:32, 26:24; cf. Corint. I 19-27.

[10] "La historia de la filosofía cristiana es, en gran medida, la de una religión que progresivamente toma conciencia de nociones filosóficas de las que, como religión, puede en rigor abstenerse, pero que reconoce cada vez más claramente como definiendo la filosofía de aquellos de sus fieles que quieren tener una." É. *GILSON, Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Tihomas d'Aquin,Paris,* Vrin,[5]1948, p. 124).-La expresión "filosofía cristiana" ha sido muy discutida; hay autores que la rechazan por completo (Harnack, Bréhier, Brunschvicg, Heidegger, para quien el pensamiento cristiano sería teología); la defienden, en cambio, Maritain y Gilson, entre otros. Por razones de brevedad, y de manera puramente terminológica, aquí nos atenemos a aquella expresión.

o bien equivalente al error: Sócrates había enseñado que sólo puede obrarse mal por ignorancia (cf. Cap. IV, § 6). El pensamiento helénico había alcanzado la expresión más alta de su concepto de divinidad en el Dios aristotélico: un Dios que se define por el pensamiento. Dios-filósofo que no consiste sino en pensarse a sí mismo (cf. Cap. VI, § 7).

En cambio el Dios que el cristianismo anuncia es ante todo, según se dijo, Amor, infinita misericordia, que ha enviado a Su propio Hijo para salvar a los hombres. Su infinita sabiduría gobierna el mundo y la historia de los hombres de acuerdo con un plan divino (Providencia); no a la manera de intervenciones más o menos circunstanciales, determinadas generalmente por sus luchas y celos recíprocos, según ocurría con los dioses griegos (cf. Homero). En contra del principio racional que sostiene que de la nada nada resulta *(ex nihilo nihil fit,* que es una formulación del principio de razón suficiente), la Biblia afirma que Dios *creó* el mundo, es decir, lo extrajo, no de un material preexistente, o de Sí mismo, sino de la nada.

4. *La razón* y *la fe*

En vista de tal heterogeneidad y discrepancias, no es difícil entrever cuál haya sido *el* problema que hubo de planteársele al pensamiento cristiano en cuanto pensamiento: *su* problema fundamental consiste en preguntarse si es posible incorporar a su mundo espiritual la filosofía griega y, en general, la racionalidad, y, en caso de contestarse afirmativamente, cómo ello sea posible. ¿Se trata de concepciones a pesar de todo conciliables, o no? ¿Qué clase de relación o relaciones puede haber entre la razón y la fe; entre la revelación y el conocimiento natural, entre lo sobrenatural y la naturaleza; entre la religión y la teología, por una parte, y la filosofía, por la otra?

Pues bien, frente a este problema de las relaciones entre razón y fe cabe pensar cinco soluciones posibles, que de hecho son a la vez otras tantas actitudes permanentes del hombre frente a la cuestión, atestiguadas históricamente: a) eliminar la razón; b) eliminar la fe; c) separar radical y antitéticamente la fe de la razón, como dos dominios por completo heterogéneos e incomunicables; d) considerar la fe como supuesto de la razón; y e) distinguirlas y armonizarlas. Nos referimos brevemente a las cuatro primeras tesis, para ocuparnos luego con más detalle de la última, representada por Santo Tomás.

a) Lo *primero* que el cristiano podía hacer, y lo que en efecto se hizo ante todo, era rechazar la razón, declararla totalmente inadecuada para captar los contenidos de la fe; ésta representa entonces la antirrazón, aunque por el motivo inverso del que aducirá la segunda tesis. La razón humana no puede penetrar en el sentido de la Revelación; y en su fondo es la razón algo demoníaco, que lo llena al hombre de soberbia, de presunción, y no de la humildad con que debe rendirse a la fe. Si la razón se opone a la revelación, ello se debe a la debilidad de la razón. **Tertuliano** (alrededor de 160-220), violento enemigo de los filósofos, los consideraba los "patriarcas de los herejes".[11] Nada tiene que ver Atenas con Jerusalén, ni la Academia con la Iglesia, ni los herejes con los cristianos.[12] *Cedat curiositas fidei,* que la curiosidad deje el lugar a la fe, con la cual le basta al cristiano, que no necesita buscar nada fuera de ella. La "antifilosofía" de Tertuliano se condensa en la famosa fórmula *credo quia absurdum,* "creo porque es absurdo", expresión que, si bien no se encuentra en sus obras, manifiesta perfectamente su punto de vista. En efecto, escribió: "Fue crucificado el hijo de Dios; no nos avergüenza, porque

[11] *De anima* 3 (cit. por F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie [Tatado de historia de la filosofía]* II parte: *Die patristische itnd scholastische Philosophie [La filosofía patrística y escolástica],* Basel, Schwabe. [12] 1951.p. 51).
[12] Cf. *De praescriptione haereticorum 7* (cit. por UEBERWEG. *op. cit.,* p. 50).

es vergonzoso. Murió el hijo de Dios; es plenamente creíble, porque es insensato. Y habiendo sido sepultado, resucitó; es seguro, porque es imposible".[13] -No debe imaginarse que esta posición sea exclusiva de los primeros tiempos cristianos; más bien es una constante, que reaparece, bajo formas distintas, por ejemplo en **Lutero** (1483-1546) -de quien es la expresión "prostituta razón"-; en **Kierkegaard** (1813-1846) -"justamente lo absurdo es el objeto de la fe y lo único en que puede tenerse fe"-[14], quien de modo explícito se refiere a Tertuliano; y también, en cierto sentido al menos, en **Miguel de Unamuno** (1 864-1936).[15]

b) Si aquellos autores ponían de relieve o en primer plano el misterio, este elemento desaparece por completo según la *segunda* posibilidad, que invierte a la primera al eliminar la fe y no dejar subsistir más que la razón; si la Revelación se opone a la razón, no puede ser verdadera. Lo cual significaba, concretamente, rechazar el cristianismo, o, al menos, no aceptar de él sino lo que pudiera demostrarse racionalmente o interpretarse como símbolo de verdades racionales. Que la revelación ofrece de manera alegórica, figurada, verdades que sólo de ese modo son accesibles al vulgo, pero que el filósofo reconoce racionalmente, lo sostuvieron **Filón el Judío** (nac. alrededor del 25 a.C, muerto después del 50 d.C), dentro de la teología judía, y **Orígenes** (185/6-254) en la cristiana. En el siglo **XI, Berengario de Tours** (i000-1088) negó la transformación del pan y del vino en la carne y la sangre de Cristo, aduc'endo que era imposible un cambio sustancial sin que a la vez cambiasen los accidentes; es decir, lo negó apoyándose en tesis filosóficas. Pero, en lo fundamental, esta teoría será característica de los tiempos modernos: los *deístas* **(J Toland, M. Tindal, Voltaire),** hacia fines del siglo XVII y en el XVIII, sostienen la posibilidad de una *religión natural,* es decir, fundada solamente en la razón. También podría incluirse en este apartado a **Hegel,** en la medida en que para él la religión no es más que un estadio en el desarrollo del espíritu absoluto, estadio que queda superado en la filosofía, momento conceptual o racional del espíritu (cf. Cap. XI, § 13).

c) La *tercera* posibilidad consiste en separar por completo fe y razón y considerar que se trata de dos zonas incomunicables entre sí y heterogéneas, hasta el punto de que algo puede ser verdadero en materia religiosa y falso para la filosofía, o viceversa; que se puede entonces ser cristiano en tanto creyente, y no serlo en tanto filósofo. Es la doctrina de la *doble verdad,* muy difundida en la Edad Media, a partir del siglo XIII, por obra del averroísmo,[16] y que expresa muy bien la situación espiritual de la época, vacilante entre dos autoridades, el pensamiento griego de un lado, la tradición cristiana del otro.

d) La *cuarta* posibilidad se la encuentra en uno de los personajes más interesantes y apasionantes de la Iglesia, en **San Agustín** (cf. Cap. **III,** § 8). Para San Agustín la fe es el presupuesto de la razón, la ayuda o base firme con cuyo concurso tan sólo, y a partir de la cual únicamente, puede llegarse a alguna comprensión de las verdades últimas, si bien dentro de los límites de la finitud humana. *Credo ut intelligam,* "creo para comprender" dice su célebre fórmula.- Hacia fines del siglo **XI, San Anselmo** (1035-1109), que va a exponer el llamado "argumento ontológico" (cf. Cap. VIII, § 11, y Cap. X, § 20), nos dice que escribe desde el "punto de vista de alguien que se esfuerza por elevar su mente a la

[13] De *carne Christi 5* (cit. por UEBERWEG, *op. cit.,* p. 51).
[14] *Werke [Obras]* 16/1 [1957], p. 200 (cit. en J. RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie [Diccionario histórico de la filosofía],* Darmstadt, Wisscnscharliche Buchgesellschaft, 1971, tomo I, p. 66).
[15] Cf. *Del sentimiento trágico de la vida,* espec. Cap. IV.
[16] AVERROES (cf. arriba, p. 128), filósofo árabe, comentador de Aristóteles, ejerció gran influencia en Occidente durante la Edad Media y el Renacimiento.

contemplación de Dios y que trata de *entender lo que cree",*[17] el punto de vista de la *fides quaerens intellectum,* "la fe en busca del entendimiento":

> deseo entender algo de su verdad [la de Dios], en que cree mi corazón y que ama. Por tanto, no trato de entender para creer, sino que creo para entender. Pues creo que no puedo entender sin haber creído antes.[18]

Ahora debemos ocuparnos de Santo Tomás, cuya posición es quizá -dentro, se entiende, de la religión- la que mejor hace justicia a ambas facultades, a la razón y a la fe.

5. *Santo Tomás de Aquino*

Santo Tomás **de Aquino** (1225-1274), llamado "doctor angelicus" y "doctor communis", en quien la filosofía escolástica, y en general la cristiana, llega a su forma más perfecta, es un caso curioso como pensador. Porque aunque no pueda decirse que carezca de originalidad,[19] no es el filósofo audaz de los descubrimientos revolucionarios; por el contrario, su extraordinario genio reside más bien en su notabilísima capacidad constructiva, sistemática -se ha comparado sus *Sumas* con las catedrales góticas-, para lograr una síntesis cabal sirviéndose de todo el saber precedente por él conocido. A ello se agrega la perfecta claridad y concisión con que expone, la objetividad y respeto con que procede. La estructura de sus obras es en este sentido ejemplar: comienza por plantear claramente el problema que le preocupa, pone de relieve las dificultades, presenta con objetividad las opiniones divergentes, y por último formula su propia teoría, convenientemente demostrada. "El genio del orden", se lo ha llamado,

Aquí no puede trazarse ni siquiera un rápido esquema de la totalidad de su pensamiento. Y ello no sólo por razones de espacio, sino porque ante todo Santo Tomás fue, según su propia intención, *teólogo y* no filósofo; o, por mejor decir, fue filósofo tan sólo "en vista de los servicios" que la fe "aporta a la sabiduría cristiana".[20] En segundo lugar, porque, en lo que a su filosofía toca, exponerla en conjunto significaría en buena parte repetir conceptos y teorías que ya se han visto en Aristóteles -puesto que, en efecto, y por más esquemático que ello sea, puede caracterizarse a la filosofía tomista diciendo que se trata de un *aristotelismo cristiano.*[21] Aun a riesgo, sin duda, de omitir doctrinas, cuya importancia filosófica esté fuera de duda, aquí se deja de lado, entonces, la riqueza del pensamiento de Santo Tomás, la amplitud y profundidad del mismo, para limitarnos a sólo tres cuestiones: a) Su solución al problema de las relaciones entre razón y fe, solución que representa un "modelo" de equilibrio y es la actitud dominante en la filosofía cristiana, y, en general, en toda filosofía que pretenda marchar de la mano con las preocupaciones religiosas, b) Las demostraciones o vías merced a las cuales puede

[17] SAN ANSELMO. *Proslogion (La razón y la fe),* trad., intr. y notas de R.P. Labrousse, La Plata-Buenos Aires, Yerba Buena, 1945, p. 1 I (subrayado nuestro).
[18] o*p. cit..* Cap. I. (ed. cit., p. 17)
[19] M. de WULF. *Histoire de la philosophie médiévale,* Louvain-Paris, Vrin, [6] 1936, tomo II, p. 179, señala como teorías introducidas por el Angélico: "unidad del principio substancial; doctrina de las formas subsistentes y noción peripatética de la materia; evolución pasiva de la materia; distinción de la substancia y de sus facultades; distinción real entre la existencia y la esencia; poder de la inteligencia dentro de sus límites naturales sin iluminación especial; carácter accidental de toda cualidad y toda acción, incluida la luz; concepción intelectualista de la vida psíquica."
[20] É. GILSON, *Le thomisme,* p. 14. Cf. M. BAUMGARTNER, *loc. cit.* en nota 3.
[21] J. Marías, escribe que *"el interno de Santo Tomás es no hacer filosofía.* No hacerla porque ya está hecha: la ha hecho Aristóteles"; por tanto, en todo caso, *"Santo Tomás hace filosofía en los intersticios del aristotelismo" ("La* doble verdad", en ¿a *Nación,* 14 de noviembre de 1971).

llegarse, mediante la razón, a conocer la existencia de Dios, y que son dechado de rigor en la argumentación filosófica, c) Y en tercer lugar, la naturaleza o los atributos de Dios y su modo de conocerlos -cosa que ya en parte, al menos, se descubre en la "vías". El primer problema se enlaza con los otros dos, o, por mejor decir, de su solución resulta el modo de encararlos, de manera que éstos pueden considerarse como "muestras" de esta teoría acerca de la razón y la fe. Por tanto, el primer problema es el más importante de todo su pensamiento; en él reside "el valor propiamente filosófico del sistema tomista y lo que hace de él un momento decisivo en la historia del pensamiento humano".[22]

6. *La armonía entre la razón y la fe*

En efecto, "todo el secreto del tomismo reposa en este inmenso esfuerzo de honestidad intelectual por reconstruir la filosofía sobre un plano tal que su acuerdo de hecho con la teología aparezca como la consecuencia necesaria de las exigencias de la razón misma y no como el resultado accidental de un simple deseo de conciliación."[23]

El planteo de Santo Tomás está determinado históricamente por la introducción en su época de la doctrina de la doble verdad (cf. § 4, *c).* Pero si bien Tomás reconoce que la fe y el conocimiento racional son diferentes, no admite que sean opuestos, sino perfectamente armónicos. Es imposible que razón y revelación se contradigan porque ambas proceden de Dios, que es la Verdad misma. Filosofía y teología tienen un mismo objeto: Dios; allá considerado como causa primera de todo ente y estudiado mediante la luz natural (la razón); acá como fin hacia el que se orienta la salvación del hombre y conocido mediante la luz sobrenatural de la revelación. O, dicho de otra manera, allá se trata de verdades naturales, aquí de las sobrenaturales. Y la prueba de que se trata de dos dominios armoniosamente relacionados entre sí la encuentra Santo Tomás en el hecho de que la filosofía -Aristóteles, un filósofo pagano, a quien Santo Tomás llama siempre "el" filósofo, por antonomasia- haya podido alcanzar verdades coincidentes con las de la fe, como, por ejemplo, la existencia de Dios; ello es muestra evidente del indiscutible poder de la razón sin ayuda de la fe (contra la tesis agustiniana, cf. § 4, *d).* Razón y fe, pues, contra lo que sostenían los averroístas, no son dos campos incomunicados ni opuestos. La metafísica y la física aristotélicas proporcionan los principios racionales con cuya ayuda puede construirse una explicación de la realidad coherente y, a la vez, abierta a la fe.

Aquellas verdades que la fe enseña y que pueden alcanzarse también mediante la sola razón, las llama Santo Tomás *praeambula fidei,* "preámbulos o pórticos de la fe": que Dios existe, que es uno, incorpóreo, etc.[24] Y si Dios nos las ha revelado, en lugar de dejar que la razón las descubriera por sí sola, ello se debe a que son precisas para nuestra salvación, y a que con el conocimiento intelectual sólo difícilmente se logran; si bien en principio todos pueden conocerlas, de hecho las conocen racionalmente sólo muy pocos, y para los demás son *prima credibilia,* "las primeras cosas creíbles":

> fue necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores, y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, y su salvación está en

[22] E. GILSON, *op. cit.,* p. 39.
[23] loc. cit.
[24] *Summa theologiae* 1 q.2 a.2 ad 1.

Dios. Luego para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina.[25]

Pero la razón no puede alcanzar totalmente a Dios, ni mucho menos. Y sin embargo para la salvación son precisas también verdades que superan todo el poder de la razón y sólo pueden conocerse mediante la revelación; se trata de los misterios o verdades sobrenaturales, como la Trinidad, la Encarnación, la resurrección de la carne, que no son demostrables en modo alguno, y se llaman *articuli fidei,* "artículos de la fe":

> el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede la capacidad de comprensión de nuestro entendimiento [...]. Ahora bien, los hombres que han de ordenar sus actos e intenciones a un fin deben conocerlo. Por tanto, para salvarse necesitó el hombre que se le diesen a conocer por revelación divina algunas verdades que exceden la capacidad de la razón humana.[26]

Sin duda, el conocimiento racional es más claro que el de la fe, y por ello, hasta donde aquél llegue, ha de preferírselo. Pero si por su modo de conocimiento la razón es superior, la fe la excede por su objeto: la infinitud de Dios supera cuanto la razón pueda alcanzar, porque lo finito no puede comprender adecuadamente lo infinito. Mas ello no quiere decir que los misterios sean antirracionales, sino *suprarracionales,* esto es, no opuestos a la razón, sino que son superiores a ella y la sobrepasan. Por tanto, la filosofía -la razón- no debe negar la revelación; al contrario, puede cumplir respecto de los misterios una función propia, haciendo ver justamente que lo suprarracional no es antirracional. En efecto, por una parte defiende los contenidos de la fe, rechazando las objeciones que le dirijan sus adversarios, mostrando que esos contenidos no son contradictorios, sino posibles;[27] y de otra parte, busca analogías entre lo natural y lo sobrenatural, y así esclarece la fe (por ejemplo, a la manera como la diversidad de operaciones de nuestra alma no impide que ésta sea una, puede vislumbrarse por analogía que Dios es a la vez uno y trino). Las supuestas contradicciones entre razón y fe no son más que aparentes, y así como para el ojo vulgar la tierra parece mayor que el sol, pero no al astrónomo, de nodo análogo en la Sabiduría infinita desaparecen las incompatibilidades entre razón y fe: "las cosas que la fe conoce por revelación divina, pues, no pueden ser contrarias al conocimiento natural".[28]

Sin embargo, si a pesar de todo se produjese un verdadero conflicto entre el saber natural y el sobrenatural, ello no podría significar sino una sola cosa: que la razón es víctima del error, que ha sido mal empleada y debe por tanto corregirse: "en efecto, sea lo que fuere lo que se encontrase en las otras ciencias de contrario a la verdad de esta ciencia [la teología], todo ello se lo condena como falso".[29] Pues ya se ha dicho que la verdad es una, y una verdadera contradicción significaría una contradicción en Dios mismo. En tal caso, por tanto, la razón debe subordinarse a la fe, la filosofía y la ciencia a la teología: "Como, pues, la gracia no elimina a la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural obedezca a [o sea esclava de] la fe".[30] La filosofía se convierte pues, según la usual fórmula escolástica, en sirvienta de la fe *(philosophia ancilla theologiae).* En consecuencia, así como la razón ayuda a la fe, también ésta debe ayudar a la primera, cuidando de que no caiga en el error y señalándole la meta hacia

[25] S. t*heol.* I q.1 a. I resp. (trad. R. Suárez, en la ed. citada en nota 2, pp. 260-261).
[26] l*oc. cit.* (trad. cit., p. 260).
[27] *S.theol.* I q.32 a.l resp. ad sec.
[28] *De tirinitate* q.2 a.3 (cit. por J. M. VERWEYEN. *Historia de la filosofía medieval,* trad. esp., Buenos Aires. Nova, 1957, p. 119, n. 164).
[29] *S. theol.* I q. 1 a.6 ad secundum.
[30] *op. cit.* I q. I a.8 utitur tamen.

donde debe dirigirse. Santo Tomás puede entonces establecer, a modo de principio general, las relaciones entre razón y fe de la siguiente manera:

> Los dones de la gracia se añaden a la naturaleza de modo lal que no la suprimen, sino que más bien la perfeccionan; de donde resulta que la luz de la fe, que nos es infundida por gracia, no destruye la luz del conocimiento natural, que nos es puesto por naturaleza.[31]

Véase entonces cómo procede la razón cuando se ocupa de Dios.

7. *Las cinco vías*

Ya se ha dicho que Santo Tomás es primordialmente un teólogo (§§ 1 y 5). Por ello Dios ocupa en su pensamiento un lugar central, y no meramente periférico, en cierto sentido, como sucedía en Aristóteles, por ejemplo (cf. Cap. VI, § 7); lo muestra la estructura de la *Suma teológica:* allí se estudia primero a Dios en sí mismo, luego como creador y gobernante de todas las cosas, y se termina considerándolo como fin supremo de todas las criaturas racionales. Ahora bien, respecto de Dios mismo se le plantean a la razón dos problemas: el primero se refiere a su existencia; el segundo, a su naturaleza o esencia.

Por lo que se refiere a la *existencia de Dios,* Santo Tomás propone cinco demostraciones o vías *(quinqué viae).* Todas ellas tienen la misma estructura, que puede esquematizarse de la siguiente manera: 1) Un punto de partida en el mundo sensible, un hecho de experiencia, "porque una existencia no podría inducirse sino a partir de otra existencia",[32] y porque el hombre, espíritu en la materia, no puede comprender sino mediante abstracción de las imágenes que recibe del mundo sensible (cf. Cap. VI). 2) Ese punto de partida se lo considera como un efecto, que en cuanto tal debe tener una causa, porque la existencia del efecto requiere la existencia de la causa *(ex nihilo nihil,* "de la nada nada resulta"); así lo que se mueve supone un motor, todo efecto una causa eficiente, etc. 3) Pero a su vez esa causa supone una causa primera, porque la serie de las causas no puede seguirse al infinito.[33] 4) Ahora bien, esa causa primera es Dios, como causa del mundo sensible, y en general de todo lo creado.- Para comprender estas argumentaciones es preciso tener en cuenta que Santo Tomás se vale de los conceptos de "causa" (material, formal, eficiente y final) y "movimiento" (pasaje de la potencia al acto) en el sentido aristotélico de los mismos (cf. Cap. VI, § 5).

a) *Primera vía.* El punto de partida es aquí el movimiento; así se la llama prueba *por el movimiento (ex motu).*

1) "Es cosa cierta, y consta por los sentidos, que en este mundo algunas cosas se mueven",[34] comienza diciendo Santo Tomás. En efecto, todos tenemos experiencia del movimiento, es decir (en el sentido que Aristóteles le da al término), del cambio; no de

[31] *In Boethium de Trininate* q.2 a.2 c.
[32] É GILSON, *Le thomisme,* p. 113.
[33] GILSON observa, como carácter común de las cinco vías: "es preciso partir de una existencia; pues basta asignar la razón suficiente completa de una sola *existencia* cualquiera empíricamente dada para encontrar la *existencia* de Dios"(op. c*it.,* p. 114)
[34] *S. theol.* 1 q.2 a.3, resp. Todas las citas siguientes de este §, si no se indica lo contrario, pertenecen al mismo pasaje.

que *todo* cambie, porque de "todo" no puede tenerse experiencia, sino simplemente de que *algunas* cosas cambian: por ejemplo, un vehículo se mueve por la calle; mis estados psíquicos no son ahora los mismos que los de ayer; las olas del mar. Lo que se mueve, lo llamamos "móvil".

2) Ahora bien, "todo lo que se mueve es movido por otro", α) El movimiento es el pasaje del ser-en-potencia al ser-en-acto; cambia el agua, por ejemplo, cuando se la calienta, o sea cuando pasa de estar fría a estar caliente: el agua, fría en acto pero caliente en potencia, pasa a estar caliente en acto, y entonces el movimiento cesa. Para que algo se mueva, pues, es preciso que esté "en potencia respecto de aquello hacia lo que se mueve", lo cual, en nuestro ejemplo, es el estar caliente; porque es obvio que si ya estuviese caliente -es decir, si lo fuese en acto- no podría calentarse. (β) Llamamos "motor" a lo que mueve; y es claro que para que algo se mueva, para que pase de la potencia al acto, se necesita un motor que lo lleve a efectuar tal pasaje, que le comunique aquello que actualmente no tiene en acto pero posee en potencia. Y el motor, para lograr tal cosa, tiene él mismo que estar en acto, es decir, tener en acto lo que transmitirá al móvil que lo reciba; porque para dar acto, hay que poseerlo: el fuego puede calentar el agua porque el fuego es caliente en acto. γ) Y no es posible que nada se mueva a sí mismo, porque entonces estaría "a la vez en acto y en potencia respecto de lo mismo" -el agua estaría al mismo tiempo fría y caliente, estaría fría y no estaría fría-, lo cual evidentemente es imposible (el principio de contradicción dice que nada puede ser y no ser a la vez y en el mismo sentido). Por tanto, "todo lo que se mueve es preciso que sea movido por otro".

3) Entonces, si lo que mueve -el motor- a su vez es movido, "es preciso que él mismo sea movido por otro; y éste, por otro". Pero si esta serie siguiese al infinito, cada miembro requeriría otra condición, y ésta otra, y otra, sin término ninguno, y entonces la serie quedaría indeterminada, es decir que de tal modo no se explicaría nada; porque cada uno de esos miembros, en tanto motor, no mueve de por sí, sino en tanto es movido.[35] Sin embargo, si no hubiese un primer motor, tampoco podría haber segundo, ni tercero, etc.; no podría haber motores intermedios. En consecuencia es preciso afirmar un primer motor inmóvil, es decir, algo que mueve sin ser él mismo movido por nada.

4) Un "primer motor que no sea movido por nada", es "lo que todos entienden por Dios" -puesto que, siendo todo en acto y nada en potencia (cf. Cap. VI, § 7, y en este Capítulo, § 8), es un ente perfecto. Por tanto, Dios existe.

b) *Segunda vía.* Su punto de partida es la causa eficiente; se la llama, entonces, prueba *por la causa eficiente (ex causa efficienti).*

1) "Descubrimos que en las cosas sensibles hay una ordenación de las causas eficientes." Vemos, por ejemplo, que la calle está mojada por efecto de la lluvia, que ésta

[35] Si se supone una serie indefinida de motores, la serie entera necesita de algo que la mueva. En definitiva no interesa la mayor o menor extensión de la serie; toda ella puede considerarse como un solo miembro, que por ser movido requiere un primer motor, puesto que de otro modo el movimiento quedaría sin explicación. En efecto, la serie puede considerarse como un instrumento o serie de instrumentos: un taco de billar mueve una primera bola, ésta mueve a la segunda, la segunda a la tercera, la tercera a la cuarta; y en función del movimiento de la cuarta, tanto da que haya lastres bolas anteriores y el taco, oeste solo que mueva directamente a la cuarta; pero, sea como fuere, el taco para moverse necesita la mano que lo mueve, como causa principal y (relativamente, en este caso) primera, porque sin ella no se moverá ni el taco ni ninguna de las bolas. No puede haber movimiento sin motor, ni, en definitiva, sin un motor (absolutamente) *primero.*- Esta imposibilidad no hay que entenderla como imposibilidad de una serie infinita en el tiempo, sino respecto del instante presente; que el mundo sea eterno o no, no cambia nada en la cuestión. Cf. É. GILSON, *op. cit.,* p. 96.

a su vez es efecto del desprendimiento del agua de las nubes, que las nubes a su vez son efecto de la evaporación del agua por acción del sol, etc.; o bien vemos que el automóvil se mueve por la explosión del combustible, que ésta es producida por una chispa, que la chispa la produce una bujía operada por el conductor del vehículo. En cada caso se trata de una serie de efectos convenientemente subordinados a sus causas.

2) Ahora bien, todo efecto depende de la causa eficiente que lo produce. Si no fuera así, ese hecho sería causa eficiente de sí mismo; y como la causa es necesariamente anterior al efecto, en tal caso "sería anterior a sí misma", lo cual evidentemente es absurdo y equivaldría a decir que es algo antes de serlo.

3) "Mas tampoco es posible que en las causas eficientes se proceda al infinito", porque en tal caso la serie indefinida de las causas equivaldría a admitir un efecto sin causa: "si se procediese al infinito en las causas eficientes, no habría causa eficiente primera; y así no habría ni efecto último ni causas eficientes intermedias, lo que es evidentemente absurdo." Por tanto, hay que admitir una causa eficiente primera.

4) Esa causa eficiente primera es "lo que todos llaman Dios". Por tanto, Dios existe.

c) *Tercera vía.* Es la prueba por la contingencia, *o por lo posible y necesario (ex possibili et necessario).* Se llama "contingente" todo ente que es, pero "podría" no ser, es decir, todo ente que llega a ser (generación) y deja de ser (corrupción) (cf. Cap. VI, § 5); en otros términos, lo que tiene potencia de ser y de no ser, "entes que pueden ser y no ser" *(possibilia esse et non esse)* y que, por tanto, alguna vez no„fueron y alguna vez dejarán de ser. De estos entes se dice que existen sólo contingentemente, que *no* son *necesarios.*

1) Encontramos, sin duda, cosas contingentes, porque un árbol, por ejemplo, hubo un tiempo en que no fue; luego, quiere decir que fue generado; y llegará un momento en que dejará de ser; el árbol es algo "posible que sea y que no sea", algo contingente.

2) Ahora bien, "todo lo que puede no ser, alguna vez no fue"; porque de otra manera, si hubiese sido siempre, no sería contingente, sino necesario, α) Y si todas las cosas fuesen contingentes, si el universo entero, pues, fuese contingente, "hubo un tiempo en que nada era", un momento de nada absoluta, (β) Sin embargo, esto no es posible. Porque si hubiese habido un tiempo en que nada era, nada hubiese podido comenzar a ser: porque de la nada, nada sale, es decir, que para que algo comience a ser se precisa un ente, ya existente, que lo haga ser ("porque lo que es no comienza a ser sino en virtud de lo que es"); mas como, por hipótesis, nada era, "fue imposible que algo comenzará a ser", y, por ende, ahora no habría nada, γ) Pero es evidente que ahora hay cosas, que existen entes. Por tanto, es falso que todo sea contingente, y es preciso admitir algo necesario para explicar el hecho de la existencia de los entes contingentes que nos ofrece la experiencia.

3) "Ahora bien, todo [ente] necesario, o bien tiene la causa de su necesidad fuera de sí mismo, o bien no." Si la tiene fuera de sí mismo, es decir, si la causa es extrínseca, será preciso otro ente necesario que lo cause. Mas como " no es posible que se proceda al infinito en las cosas necesarias que tienen una causa [extrínseca] de su necesidad, así como no lo es en el caso de las causas eficientes", será "forzoso establecer algo que sea por sí [es decir, intrínsecamente] necesario, y que no tenga la causa de su necesidad fuera de sí".

4) Pues bien, tal ente necesario, que existe por virtud de su propia naturaleza, es aquello "a lo cual todos llaman Dios".

d) *Cuarta vía: por los grados de perfección (ex gradibus perfectioris).* Es una prueba cuya comprensión puede facilitarse recordando la relación que Platón establece entre las cosas sensibles y las ideas, y, en definitiva, con la Idea del Bien (cf. Cap. V, §§ 3, 10 y 11).

1) "Se encuentra en las cosas algo más o menos bueno, y verdadero, y noble", es decir, cosas mejores o peores que otras, un más y un menos; y, en conjunto, la realidad se nos ofrece como sistema de grados de perfección (cf. Cap. V. § 6, y Cap. VI, § 6), como jerarquía.

2) Ahora bien, toda jerarquía supone un grado o término supremo, un arquetipo de perfección: "'más' y 'menos' se dicen de diferentes cosas según que se aproximen de diferente modo a algo que es lo máximo, así como lo más caliente es lo que más se aproxima a lo máximamente caliente", al fuego; y lo más bueno será lo que más se aproxime a lo máximamente bueno (cf. Platón), etc. -hay un término, pues, que da la regla, conforme al cual se "mide" la mayor o menor perfección de cada cosa. Tiene, pues, que haber un ente absolutamente perfecto, "algo que es verísimo, y óptimo, y nobilísimo, y en consecuencia [es] lo máximamente ente *(máxime ens)"* porque también el ente tiene grados, según participe más o menos del ser.

3) Además,[36] "aquello que se dice máximamente tal en cualquier género, es causa" o fundamento "de todo lo que pertenece a dicho género; así como el fuego, que es máximamente caliente, es la causa de todas las cosas calientes". Si una cosa posee una perfección de modo incompleto, no puede poseerla de por sí, no la posee porque su esencia sea esa perfección; si algo es bello, pero no es lo bello en sí, quiere decir que esa belleza la tiene "de prestado", si así podemos expresarnos (si la poseyera por esencia, la poseería plenamente y por derecho propio); esto es, posee esa perfección por participación de una causa extrínseca, pero *no es* esa perfección. Sólo lo supremamente perfecto puede otorgar la perfección mayor o menor que algo posea: este algo "participará" de ella. Por tanto, "hay algo que es para todas las cosas la causa de su ser, y de su bondad, y de cualquier otra perfección".

4) Pero justamente "a esto lo llamamos Dios". Luego, Dios existe.

e) *Quinta vía: por el orden o gobierno del mundo (ex gubernatione rerum).* Esta prueba -llamada "teleológica" (Kant la denomina físico-teológica), porque se apoya en la finalidad que se manifiesta en la naturaleza- es la prueba del sentido común y la más corriente, según el propio Santo Tomás.

1) Observamos en la naturaleza orden y finalidad. En efecto, "vemos que algunas cosas que carecen de conciencia o conocimiento *(cognitio),* como los cuerpos naturales, obran por causa de un fin"; la raíz de la planta, por ejemplo, se orienta hacia la tierra como si la "buscara", y sin embargo sin saber que la busca. Y esto no ocurre por casualidad o por azar (porque entonces las cosas se comportarían de modo diferente en cada caso);

[36] Escribimos "además" porque 4) se desprende simplemente de 2), sin necesidad de 3); este último, observa É. GILSON, *op. cit.,* p. 109, simplemente precisa la conclusión.

sino que ocurre siempre "de la misma manera para conseguir lo que les sea óptimo", teniendo a éste por meta o fin.

2) Pero cuando algo carente de conocimiento se orienta hacia un fin -como la flecha al blanco-, se trata de algo dirigido (pasivo); por tanto lo debe dirigir (acto) hacia ese fin "algo consciente e inteligente, tal como a la flecha el arquero". Dicho de otra manera, todo orden supone un ordenador; el orden no puede ser fruto del azar, porque ello equivaldría a suponer un efecto -el orden que se observa en la naturaleza- sin causa. El orden debe tener, pues, una causa final.

3) Por tanto, "hay algo inteligente que ordena las cosas naturales hacia su fin". Y no se puede argüir que esa inteligencia esté a su vez ordenada a su fin por otra inteligencia superior, y ésta por otra, porque entonces se caería en un regreso al infinito, que ya se ha rechazado. Hay, pues, una Inteligencia suprema.

4) "Y a esto llamamos Dios". Por tanto, Dios existe.

8. *La naturaleza de Dios*

Una vez que se sabe *que* Dios es o existe, corresponde preguntarse *qué* es; a la pregunta por su *existencia* sigue la pregunta por su *naturaleza* o *esencia.* De las cinco vías se desprenden los atributos principales de Dios y los elementos con los cuales puede determinarse su naturaleza: Dios es primer motor inmóvil, causa primera, ente absolutamente necesario, ente perfecto, e inteligencia suprema ordenadora del mundo. El examen y demostración detallados de la naturaleza de Dios se realiza según dos procedimientos o modos de conocer: por vía de negación y por vía de eminencia. A continuación se resume lo esencial del tema.

La *vía de negación (via negationis* o *vía remotionis)* consiste en eliminar o descartar de la noción de Dios todo lo que le sea incompatible, todo lo que suponga imperfección; de manera que así se determinan sus *diferencias* respecto de las criaturas, se muestra que Dios *no es* como ellas. Entonces resulta que Dios es simple, perfecto, bien supremo, infinito, omnipresente, inmutable y eterno.- Este procedimiento negativo tiene su fundamento en la circunstancia de que todo nuestro conocimiento de Dios es siempre deficiente, y su ser

> siempre nos quedará oculto; y éste es el conocimiento supremo que podemos tener de Él en esta vida: que conozcamos que Dios está por encima de todo lo que pensamos acerca de El.[37]

En efecto, "acerca de El se nos manifiesta más lo que no es, que lo que es".[38] La *simplicidad* de Dios significa que, en tanto los otros entes son compuestos -de materia y forma, de potencia y acto, de substancia y accidentes, de esencia y existencia-, Dios excluye toda composición. En efecto, la primera vía llegó a la conclusión de que Dios es motor inmóvil, esto es, acto puro; es decir, que Dios no tiene potencia. Por tanto, Dios es incorpóreo, puesto que el cuerpo, la materia, significa potencia (cf. Cap. VI, § 4). Ni tiene tampoco accidentes, porque los accidentes implican potencia (el poder tenerlos o no). Y por último, y principalmente, en Dios no hay composición de esencia y existencia.

[37] De *veritate* q.2 a.l ad 9.
[38] *S. theol.* 1 q.l a.9 ad tertium.

Las cinco vías vinieron a demostrar que, en tanto todos los demás entes en definitiva son *ab alio,* "por otro", porque su ser o existir no lo tienen de por sí, Dios es *a se,* "por sí", es decir que es por esencia, que su esencia consiste en ser o existir; mientras que la esencia de todos los otros entes se distingue de su ser o existir; *(esse)* -desde el momento en que pueden ser o no ser-, Dios en cambio es el ser o existir mismo *(esse ipsum),* el acto mismo de ser o existir *(actus essendi)*[39] Una determinada silla, por ejemplo, es el compuesto de una esencia -la "sillidad", digamos, los caracteres propios de toda silla en cuanto silla- y del hecho de existir, de estar efectivamente presente en el mundo de la experiencia. Pero en Dios no hay tal tipo de composición, sino que Él es su ser o existir mismos, porque, de otro modo, si su esencia fuera diferente de su ser, esa esencia representaría la potencia respecto del existir; y se ha dicho que Dios es acto puro, no potencia.

> Es preciso por consiguiente que el ser mismo tenga con la esencia que es diferente de él la misma relación que tiene el acto con la potencia. Mas como en Dios no hay nada potencial [...] se sigue que en Él la esencia no es nada diferente de su ser [o existir] *(esse).* Por consiguiente su esencia es su ser.[40]

Al decir Santo Tomás que Dios es simple, no pretende con ello proporcionar un concepto positivo de Dios, sino solamente -se trata de la *via negationis- negar* en Él cualquier tipo de composición, sea la que fuere. Y es preciso notar que esto vale para todos los demás atributos. Así, al hablar de la *perfección* de Dios, no se trata de concebir un ente perfecto, cosa que nos resultaría totalmente imposible, sino de negar toda imperfección. En efecto, todo lo potencial es imperfecto; pero como Dios es acto puro, será absolutamente perfecto. Mientras que los demás entes tienen alguna perfección sólo en la medida en que son o existen, es decir, en la medida en que participan del ser o existir, Dios, que es el existir mismo, según se acaba de ver, es la perfección absoluta, no carece de nada. De ello se desprende inmediatamente que Dios es *bondad* suma, porque la bondad se funda en la perfección, y algo absolutamente perfecto será absolutamente bueno.

Como la perfección excluye todo límite, de ella se inferirá la *infinitud* divina. En efecto, infinito es lo que no tiene límites, en tanto que la finitud implica limitación, imperfección. Tanto la materia cuanto la forma, en los entes creados, son finitas: la materia está limitada o determinada por la forma, que le impone un acto dado, un determinado modo de ser; y la forma está limitada por la materia en que se manifiesta. Pero Dios es acto puro, simple acto de existir, no limitado por materia ni forma alguna.

A la *onmipresencia* de Dios se llega de la siguiente manera: Las cinco vías han mostrado que el influjo de Dios llega a todas las cosas: a los móviles, por ser Él motor inmóvil; a los efectos, por ser causa primera, etc. Se dijo además que los entes creados son o existen por participación en el existir, en tanto que Dios es el existir mismo y causa del ser o existir de todo lo creado: "puesto que Dios es el ser [o existir] mismo por esencia, es preciso que el ser creado sea efecto propio de Él; así como el quemar es el efecto propio del fuego."[41] En consecuencia, Dios se halla presente en todas las cosas:

> el ser es aquello que es lo más íntimo de cada cosa y lo que está más profundamente en todas las cosas]...]. De donde resulta necesario que Dios esté en todas las cosas, e íntimamente.[42]

[39] Cf. *De ente et essentia* V (ed. R. Allers, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, p. 49; cd. Sepich, Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Univ. de Buenos Aires, 1940, p. 100) y VI (pp. 53 y 107 respectivamente). Cf. también *S. theol.* 1 q.3 a.4 resp., I q.4 a. I ad tertium: *Contra gent.* II, 54.
[40] *S. theol.* I q.3 a.4 secundo.
[41] *op, cit.* I q.8 a.l resp.
[42] loc. cit.

Por ser acto puro, sin potencia ninguna, Dios no puede cambiar (la primera vía había dicho que Dios es motor "inmóvil"), puesto que el cambio supone potencia; a Dios le corresponde, por tanto, la *inmutabilidad*- Y a ella va unida la *eternidad,* es decir, la duración interminable -sin principio ni fin- que existe toda a la vez; la eternidad, había dicho **Boecio**,[43] a quien Santo Tomás cita, "es la posesión perfecta y toda a la vez de una vida interminable"("*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio").* El tiempo, por el contrario, supone el cambio, la sucesión -el ahora, el antes y el después-, en cada uno de los cuales lo que cambia es diferente. Pero Dios es inmutable, y por tanto ajeno al tiempo; de Él se niega todo "antes" y todo "después", pues carece de sucesión, es "todo a la vez":

> como Dios es máximamente inmutable, a Él le compete máximamente ser eterno. Y no sólo es eterno, sino que es su eternidad; y en cambio ninguna otra cosa es su curación, porque no es su ser.[44]

Todo lo establecido acerca de la naturaleza de Dios se expresó en forma negativa, porque el entendimiento humano no puede llegar a un concepto del puro ser o existir, en que Dios consiste; lo que se comprende son las esencias, no el existir mismo, y en los entes que conocemos su existir es el acto de una esencia, en tanto que Dios es el existir subsistente mismo. El hombre extrae sus conocimientos del mundo sensible. Pero puesto que las cosas sensibles son efectos de Dios, es posible conocer a Dios indirectamente como causa de ellas, porque necesariamente tiene que haber cierta semejanza entre el efecto y la causa (por ello se demostró Su existencia a partir de la existencia de las cosas sensibles). Siempre que no se olvide la distancia infinita que los separa, puede sentarse como principio general de la *vía de eminencia (via eminentiae)* el siguiente: todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas tendrán que encontrarse también en Dios, puesto que es la causa de todas ellas, sólo que en grado eminente, de manera infinitamente superior. Por ende, partiendo de las perfecciones que se encuentran en los entes creados, como la sabiduría, la bondad, la justicia, etc., se concluye que Dios es infinitamente sabio, infinitamente bueno, infinitamente justo, etc.

Sin embargo, este modo de hablar no es suficientemente exacto; porque podría pensarse que así como la sabiduría es una cualidad o accidente en un hombre determinado, la infinita sabiduría fuese una cualidad de Dios, como si Dios fuese un sujeto al que se le agregasen propiedades como la bondad, la justicia, etc. Pero se demostró más arriba que Dios es simple. Por tanto, hay que decir que Dios *es* su sabiduría, su bondad, etc., y de manera tal que las perfecciones que se encuentran como multiplicidad en los entes finitos, se encuentran en Dios constituyendo su ser simple.

Comprendemos muy bien la sabiduría como cualidad del sabio, o la justicia como cualidad del justo; pero en cambio la razón humana no las comprende como constituyendo el ser mismo puro y simple. Por lo tanto, todos estos juicios -Dios es la sabiduría, Dios es la bondad, etc.- orientan "nuestro entendimiento hacia un mismo polo, cuya dirección nos es conocida, pero que, por estar en el infinito, nuestras fuerzas naturales no nos permiten alcanzarlo. Porque multiplicar las proposiciones afirmativas que lo designan no significa, en modo alguno, alcanzarlo.[45] Y, sin embargo, enunciarlas no es tarea vana, porque con esas proposiciones se logra por lo menos que dirijamos la mirada hacia Él.

[43] BOECIO. (480-524). de quien se ha dicho que fue "el último romano y el primer escolástico", escribió *De consolatione philnsophiae (Acerca del consuelo de la filosofía),* en cuyo capítulo 6 figura el pasaje que SANTO TOMÁS cita en I q. 10 a. I videtur quod.
[44] *S. tehol*. I q.10 a.2 resp.
[45] E. GILSON. *Le thomisme,* p. 159.

De tal manera, a través de todo este trayecto -las vías para demostrar la existencia de Dios y las orientadas hacia el conocimiento de su naturaleza-, la razón humana se ha elevado desde lo sensible a la causa primera, al existir mismo. Pero qué sea propiamente éste, el entendimiento humano no lo puede comprender. Puede decirse que así se cierra, como un círculo, el camino que recorre el pensador cristiano. En su esfuerzo por comprender la fe, recurrió a la razón, a la filosofía; y ésta se ve constreñida a afirmar la realidad de una causa primera, que no es sino Dios, el puro acto de ser en sí mismo. Mas este ser cuya existencia se ha demostrado, tiene un modo de ser, una naturaleza, que la razón apenas puede entrever, sólo desde infinita distancia y analógicamente, pero que no puede concebir. Y en este punto, una vez más, la razón debe ceder el lugar a la fe (cf. § 6).

BIBLIOGRAFÍA

El principiante bien puede leer pasajes de la *Suma teológica,* por ejemplo las cuestiones 1, 2 y 3 de la primera parte. Hay edición bilingüe, con detalladas introducciones para cada cuestión (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, -M964), así como de la *Suma contra los gentiles* (id., id.). El pequeño e importante *De ente et essentia (Acerca del ente y de la esencia)* ha sido traducido repetidas veces (cf. arriba, nota 39).

Sobre Santo Tomás pueden consultarse:

E. GILSON, *Le thomisme. Inlroduction á la philosophíe de Saint Thomas d'Aquin.* Paris, Vrin, [5]1948 (Hay traducción española, 1951).

F. C. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino,* trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo.* Buenos Aires. Eudeba, 1970.

M. D. CHENU, *Introduction á l'ètude de Saint Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin. [2]1954.

G. MANSER, *La esencia del tomismo,* trad. esp., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1947.

A. D. SERTILLANGES, *Santo Tomás de Aquino,* trad. esp., Buenos Aires, Desclée. 1946 (2 tomos).

J. RASSAM, *La métaphysique de Saint Thomas,* Paris, Presses Universitaires de France. 1968.

CAPÍTULO VIII

EL RACIONALISMO. DESCARTES

1. La nueva época y la crítica al pensamiento medieval

El primer período de los tiempos modernos, el Renacimiento *-grosso modo,* los siglos XV y XVI- se caracteriza ante todo por ser una época de crítica al pasado inmediato, es decir, a la Edad Media. En efecto, el Renacimiento indica el momento en que el hombre occidental se ha desembarazado de la confianza en las creencias fundamentales sobre las que había vivido el mundo medieval. Para señalar un único aspecto de la cuestión, de por sí solo suficientemente revelador, baste indicar que lo característico de la concepción medieval del mundo residía en su constante referencia al más allá, en su interés dominante por la salvación de! hombre (cf. Cap. VII**,** § 3), lo cual llevaba consigo un cierto desprecio, o, por lo menos, descuido, hacia este mundo terreno; se trata, diríamos (simplificando mucho, naturalmente, porque toda época histórica encierra multitud de fenómenos y matices), de una concepción *religiosa* del mundo y de la vida, centrada o dirigida, pues, hacia la divinidad *(teocentrismo)* -se señaló (cf. Cap. VII, § 7) cómo la obra intelectual más perfecta de la Edad Media, la *Suma teológica,* gira toda ella en torno de Dios. El Renacimiento, en cambio, vuelve su mirada hacia *este* mundo, hacia la naturaleza *(naturalismo).* Para advertirlo no hay más que pensar en el amplio desarrollo que a partir de entonces ganan las ciencias de la naturaleza, como, por ejemplo, la anatomía humana con la obra de Vesalio (1543). O bien puede compararse el arte medieval con el renacentista para que el contraste salte inmediatamente a los ojos, no sólo por lo que se refiere a los temas, sino sobre todo por el tratamiento de los mismos: obsérvese solamente la importancia que la nueva época concede al cuerpo humano, en el que se deleita morosamente, en tanto el artista del Medioevo lo olvidaba tras los ropajes que ocultaban su forma, para prestar atención casi tan sólo a la expresión del rostro. Por oposición al carácter religioso de la época anterior, la del Renacimiento es una concepción del mundo esencialmente *profana.*

Pero si bien en el plano artístico y literario, y, en general, en el terreno de la vida inmediata, el hombre renacentista pisa suelo nuevo y desenvuelve con decisión nuevas formas de existencia (política, social, económica, moral), no ocurre lo mismo desde el punto de vista filosófico y científico. Es cierto que el Renacimiento es la época de Copérnico, y que la ciencia realiza ya notables avances; pero la verdad es que ciencia y filosofía -que van a estar muy estrechamente ligadas hasta fines del siglo XVIII- sólo cobran auténtico vigor y originalidad, al fundamentarse sobre bases esencialmente nuevas, con el siglo XVII, que representa la madurez de la Edad Moderna: el siglo de Descartes y Bacon, de Spinoza y Hobbes, de Galileo, Kepler y Leibniz. El Renacimiento es casi estéril desde el punto de vista filosófico; el mismo carácter arrebatado, febril, agitado, de la vida renacentista lo explica; es una época de crisis (cf. Cap. IV, § 2), no sólo de crítica al pasado inmediato. Las viejas creencias están prácticamente muertas y urge reemplazarlas -y, de alguna manera, se las reemplaza en la vida activa y en las imágenes que el arte elabora, pero no se consigue llevar al plano del concepto la nueva intuición del mundo que se agita, más o menos informe, detrás de esa vida y ese arte. Quizás

exagerando podría decirse que, sobre todo en lo que se refiere a la actividad filosófica, el Renacimiento en buena medida es época de fracasos. La época tiene clara conciencia de que los contenidos y modos del saber medieval son insuficientes, los critica y rechaza, pero por su cuenta no es capaz de inaugurar nuevos caminos; es en este campo una época de ensayos y tanteos, de búsquedas infructuosas, de confusión y fermento, no de logros firmes y sólidos. De allí que unas veces intente renovar la antigüedad, reeditar los pensadores antiguos (neoplatonismo), o tienda en otras ocasiones a precipitarse en el escepticismo: Sánchez (1551-1623), Montaigne (1533-1592). En una palabra, entonces, es época de transición, especie de preparación de lo que luego advendrá con el siglo XVII.

2. *El problema del método*

El Renacimiento, y luego el siglo XVII, sintieron el problema fundamentalmente como cuestión concerniente al *método* de la filosofía y de la ciencia. Por ello su crítica al saber medieval la centran en este tema: el método de conocimiento dominante en la Edad Media -sobre todo, tal como los hombres modernos la ven, a través de las formas más decadentes de la escolástica- es un método inútil, ineficaz, que impide cualquier progreso científico. Por tanto, es preciso formularse dos preguntas: primero, cuáles son las fallas del método criticado, y segundo, qué ofrece la Edad Moderna en su reemplazo. De lo segundo nos ocuparemos al exponer a Descartes; pero antes se dirá unas pocas palabras sobre la primera cuestión.

Siempre simplificando mucho las cosas, puede decirse que el modo de proceder escolástico se caracteriza por el criterio de autoridad, el verbalismo y la silogística.

a) El pensamiento medieval reconocía como valedero y decisivo el llamado *criterio de autoridad,* es decir, se admitía que lo dicho por ciertas autoridades -la Biblia, la Iglesia, Aristóteles- era verdad por el solo hecho de que tales autoridades lo afirmasen; que ciertos libros, o ciertos autores o instituciones no podían equivocarse, de manera que bastaría citarlos para enunciar la verdad, eximiéndose de cualquier explicación o crítica ulterior. Para referir hechos concretos: cuando Copérnico publicó su *De revolutionibus orbium caelestium {Acerca de las revoluciones de las esferas celestes),* en 1543, donde enunciaba la tesis según la cual la tierra gira alrededor del sol (heliocentrismo), se le objetó que la teoría era falsa porque en la Biblia (Josué X, 12-13) está dicho que Josué mandó detener al sol; y si lo mandó detener, quiere decir que es el sol el que se mueve, y no la tierra. Y en 1616 la Iglesia condenó la obra de Copérnico, declarando el Santo Oficio:

> La opinión de que el sol está inmóvil en el centro del universo es loca, filosóficamente falsa y herética, como contraria a las Sagradas Escrituras. La opinión de que la Tierra no ocupa el centro del universo y experimenta una rotación diaria es filosóficamente falsa y, al menos, una creencia errónea.[1]

De manera semejante, ya bien entrado el siglo XVII, un astrónomo jesuita, el P. Scheiner, observó las manchas solares (que había descubierto Galileo), y al comunicar lo que había visto a su provincial, éste le escribió diciendo:

[1] Cit. por R. MOUSNIER, *Los siglos XVII y XVIII,* trad. esp., Barcelona, Destino, 1959 Tomo IV de la *Historia general de las civilizaciones,* de M. CROUZET), p. 241. Cf. respecto de Galileo, R. TATON, *Histoire genérale des sciences,* Paris. Presses Universitaires de France, 1958, tomo II, p. 287.

He leído varias veces las obras de mi Aristóteles y os puedo asegurar que no he encontrado nada semejante. Retiraos, hijo mío, tranquilizaos y tened la seguridad de que se trata de defectos de vuestros cristales o de vuestros ojos lo que habéis tomado por manchas del sol.[2]

En efecto, según Aristóteles el sol estaba constituido por el éter, un elemento incorruptible, es decir, no susceptible de cambio ninguno, como no fuese el movimiento local (cf. Cap. VI, § 6, n. 22), y por tanto incapaz de tener "manchas". Los aristotélicos dirían, refiriéndose a las observaciones de Scheiner y Galileo, que no era posible imaginar "opinión más errónea que la que coloca basura en el ojo del mundo, creado por Dios para ser la antorcha del Universo."[3] Galileo se lamentaba, en carta a Kepler del 19 de agosto de 1610, de que "los filósofos de más prestigio de la misma Universidad de Padua, *aspidis pertinacia repleti* [llenos de la obstinación de la víbora], no quisieran ni aunque fuese contemplar el cielo a través de su telescopio",[4] temerosos de ser víctimas de quién sabe qué magia por obra de tan diabólico instrumento. -(Todo esto puede parecer ingenuo o ridículo, además de "superado", y presumirse que hoy día, en la era de la ciencia y de la técnica, nos encontramos libres de tales "prejuicios". La reflexión más ligera, sin embargo, descubriría las propias "supersticiones" de nuestra época. ¿Cuántas veces no se cita a Freud, o a Marx, o a Heidegger, o al Partido (sea el que fuere) como instancia decisiva de verdad y para dispensarnos de pensar por cuenta propia? Cf. Cap. V, § 13, y Cap. XIV, §§ 10 y 16).

b) Al calificar de *verbalista* al método escolástico, quiere decirse que frecuentemente se enredaba en meras discusiones de palabras, en vez de ir a las cosas mismas, o que con solo vocablos o distinciones verbales pretendía resolver problemas que, o eran falsos problemas carentes de importancia, o en realidad sólo pueden solucionarse mediante la observación o cualquier otro procedimiento objetivo. Para ilustrar este punto puede recordarse la escena final de *El enfermo imaginario,* de Moliere, porque aunque esta obra es de 1673, refleja perfectamente bien el modo de pensamiento que se critica y que todavía entonces persistía en los ambientes universitarios. La escena representa el examen final de un estudiante de medicina, a quien uno de los integrantes del tribunal dirige la siguiente pregunta:

Si me autoriza el señor Presidente[5]
y tantos doctos doctores,
y asistentes ilustres,
a este muy sabio bachiller,
a quien estimo y honro,
le preguntaré la causa y razón por la cual el
opio hace dormir.

A lo que el bachiller responde muy ufano:

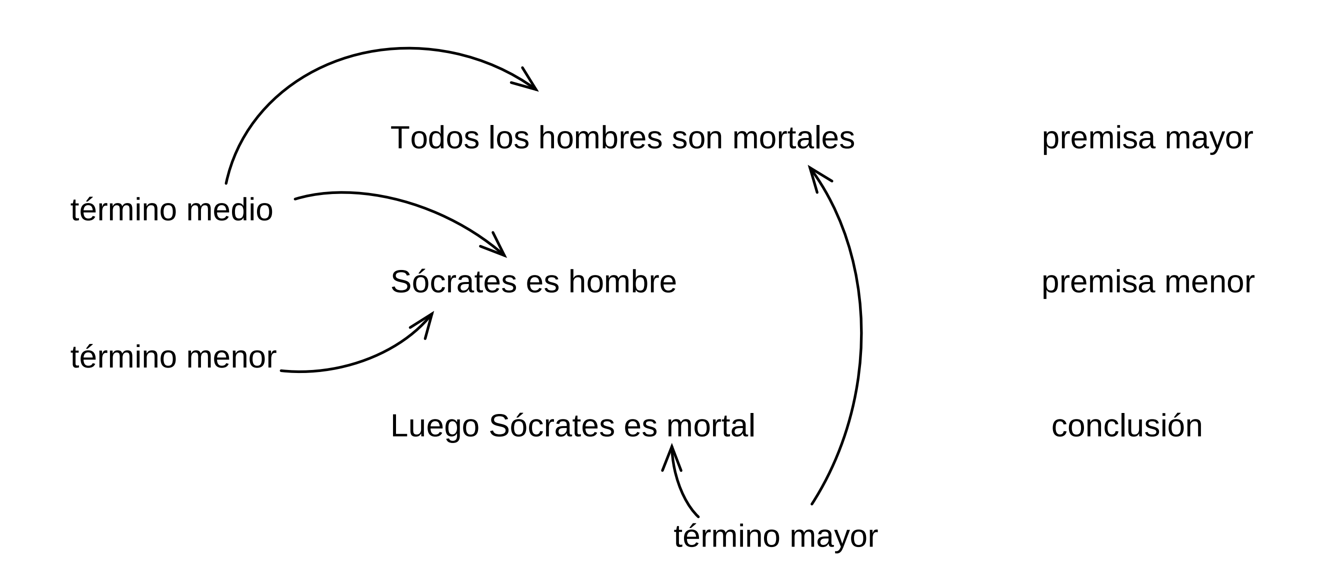
Este docto doctor
me pregunta la causa y razón por la cual
el opio hace dormir.
A lo cual respondo: porque en él está
la virtud dormitiva,
cuya naturaleza consiste

[2] R. MOUSNIER, *loc. cit.*
[3] Cf. loc. cit
[4] G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofía,* parte IV, 1: *L'etá cartesiana,* Bari, Laterza, 1946. p. 59.
[5] La escena está escrita en un latín absurdo, mechado de vocablos franceses "latinizados", con lo que también se burla Moliere del mal latín entonces corriente en las universidades.

en adormecer los sentidos.

El coro entusiasmado aprueba sus palabras y lo declara digno de entrar en "el docto cuerpo" o corporación de los médicos. Se aprecia entonces claramente en qué consiste el verbalismo: decir que el opio hace dormir porque posee la virtud dormitiva, no significa más que afirmar que el opio hace dormir porque hace dormir;[6] no se ha enunciado en rigor absolutamente nada más, el conocimiento no ha avanzado ni aumentado lo más mínimo, sino que lo único que se ha hecho es introducir nuevas palabras o expresiones, pero de idéntico significado.

c) La ciencia y la filosofía escolásticas se valieron en gran medida del *silogismo.* Es éste un razonamiento deductivo constituido por tres proposiciones o juicios (es decir, afirmaciones o negaciones) tales que, dados los dos primeros -llamados premisas-, el tercero -llamado conclusión- resulta necesariamente de aquellos dos. Por ejemplo: 1) Todos los hombres son mortales; 2) Sócrates es hombre; 3) luego Sócrates es mortal. Está claro que de 1) y 2) se desprende necesariamente 3). -Todo silogismo consta de tres términos o palabras principales -en el ejemplo: hombre, mortal y Sócrates. Se llama término mayor el que aparece como predicado de la conclusión (aquí, "mortal"); menor, el que se desempeña como sujeto de la conclusión ("Sócrates"); y el que aparece en ambas premisas pero no en la conclusión ("hombre"), se lo denomina término medio, justamente porque su función consiste en establecer el enlace entre los dos términos extremos (el mayor y el menor). La premisa que contiene el término mayor se denomina premisa mayor ("todos los hombres son mortales"); la que contiene al término menor, premisa menor ("Sócrates es hombre").



Pues bien, lo que se objeta al silogismo es que con él en realidad no se amplía el saber de manera ninguna, porque lo que dice la conclusión ya está dicho y sabido, aunque sea de manera implícita, en el punto de partida, en la premisa mayor; pues al

[6] Contra lo que pudiera suponerse, no hay ni en la pregunta ni en la respuesta ninguna exageración por parte de Moliere. Se conservan documentos universitarios de la época con cuestiones y respuestas semejantes; por ejemplo, que "el estómago digiere porque tiene la virtud concoctriz (digestiva)" (cit. por R. de Messières en su ed. de *Le malade imaginaire,* Paris. Larousse, 1941, p. 92). Un contemporáneo de Pascal afirmaba que el vino embriaga porque tiene una virtud embriagante (cf. S. DAVAL - B. GUILLEMAIN, *Filosofía de las ciencias,* trad. esp. (Buenos Aires. El Ateneo, 1964), pp. 60-61.

afirmar "todos los hombres son mortales", es obvio que entre ellos figura ya Sócrates, de modo que la conclusión no hace más que explicitar o aclarar lo que decía la premisa mayor. Y es obvio también que si el punto de partida es falso, el silogismo funcionará igualmente bien, como si se dijese: "Todos los hombres son negros; Sócrates es hombre; luego Sócrates es negro", sin que el silogismo mismo proporcione forma ninguna de saber si lo afirmado en la premisa mayor es verdadero o no lo es.

El silogismo, pues, no permite determinar la verdad de los conocimientos; puede tener valor como método de exposición, es decir, para presentar ordenadamente verdades *ya* sabidas, y en tal sentido tenía su legitimidad para la Edad Media en cuanto que para ésta las verdades *ya* le estaban dadas -por las Escrituras o por Aristóteles. Pero no puede servir como fuente para obtener *nuevos* conocimientos, que es lo que los tiempos modernos exigen; *no* es un método para el *descubrimiento* de nuevas verdades, no es *ars inveniendi* (arte de descubrimiento), como entonces se decía. La nueva época pretende acabar con las discusiones meramente verbales y proporcionar un método que permita ir a las cosas mismas, y de modo tal que cada individuo pueda lograr el conocimiento, por su propia cuenta y sin recurso a ninguna autoridad, como no sea la que brota de la razón humana misma.

Sobre el fondo de esta época y de estas críticas es preciso situar a Descartes.

3. *La filosofía de la desconfianza*

Renato Descartes (1596-1650) fue notable no sólo como filósofo, sino también como hombre de ciencia (no habría más que recordar algunos descubrimientos suyos: la geometría analítica, las leyes de refracción de la luz, su aproximación a la formulación de la ley de inercia, etc.).

Como filósofo, interesa ante todo caracterizar el "radicalismo" que singulariza su pensamiento. La palabra "radicalismo" mienta "raíces", es decir, la tendencia que se orienta hacia las verdaderas y profundas "raíces" de algo, hacia los fundamentos últimos. La filosofía cartesiana se ofrece ante todo como el más tenaz y sostenido esfuerzo, en cualquier dominio de que se trate, por alcanzar el último fondo, los principios postreros de las cosas.

En efecto, Descartes vive, con una intensidad desconocida antes de él, aun en pleno Renacimiento, el hecho de la pluralidad y diversidad de los sistemas filosóficos, el hecho de que los filósofos no se han puesto jamás de acuerdo, la circunstancia de que la filosofía, a pesar de haberse empeñado en ella los más grandes espíritus de la humanidad, no ha conseguido solucionar ninguno de sus problemas:

> ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, no hay nada en ella que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, dudoso.[7]

Y es esto lo que Descartes no puede soportar: lo dudoso, lo simplemente verosímil. El conocimiento, o ha de ser absolutamente seguro, o ha de ser abandonado como

[7] *Discurso del método* 1 parte, AT VI, 8; en *Discurso del método y Meditaciones metafísicas.* trad. M. García Morente, Buenos Aires, Espasa-Calpe. [5]1943 (que en lo sucesivo se citará GM), p. 33. (La sigla AT se refiere a las *Oeuvres complètes* de Descartes, editadas por Ch. Adam y P. Tannery, Paris, 1897 ss., indicándose a continuación el volumen y la página. Las *Obras escogidas* de Descartes, selección y trad. de E. de Olaso y T. Zwanck, Buenos Aires, Sudamericana, 1967. reproducen sobre el margen la paginación de AT).

teoréticamente insuficiente. Descartes vive, con una lucidez y hondura que nadie había alcanzado antes de él, el "fracaso" de más de veinte siglos de esfuerzos filosóficos; y se propone, con decisión e intrepidez también incomparables, dar término definitivamente, de una vez por todas, a tal estado de cosas y fundar el saber sobre bases cuya firmeza esté más allá de toda sospecha. Desde este punto de vista, entonces, en un primer momento, su pensamiento puede caracterizarse como filosofía de la desconfianza, dada la posición que asume frente a todo aquel esfuerzo secular de la filosofía que parece no haber conducido a nada, y por las precauciones que tomará para evitar la repetición de tales "fracasos". Porque hasta ahora la filosofía no ha hecho sino fracasar -viene a decir el pensador francés-, por tanto es forzoso -no renovar a los pensadores antiguos, sobre la verdad de cuyos escritos hay tantas dudas como sobre la de los escolásticos, sino -*empezar totalmente de nuevo,* como si antes nadie hubiese hecho filosofía. En este sentido puede apreciarse cómo Descartes es un *nuevo* hombre -el primer hombre moderno (Ortega), el hombre que "aparece inmediatamente después de los antiguos".[8] Y como nuevo hombre que se dispone a filosofar, tiene que *comenzar* a filosofar, vale decir, iniciar radicalmente el filosofar como si antes de él nadie hubiera filosofado. Es esta actitud lo que confiere al pensamiento cartesiano su imperecedera grandeza. Hegel dijo que Descartes es un héroe porque tomó las cosas por el comienzo.

4. *La duda metódica*

Ahora bien, esta actitud crítica frente al pasado no significa que Descartes haga tabla rasa de él y se dedique tan sólo al uso de sus facultades de conocimiento, que olvide toda la filosofía anterior y se ponga simplemente a filosofar por cuenta propia. Por el contrario, ese pasado encierra al menos una enseñanza, implícita en sus fracasos: la de que debemos cuidarnos de no caer en el error, la de que debemos también ser críticos respecto de nosotros mismos, y no sólo del pasado. De este modo, el radicalismo cartesiano se manifiesta ante todo -por lo que ahora interesa- como *preocupación por evitar el error.* Mas ello no le lleva a la construcción de una mera teoría del error, sino a algo mucho más fundamental, mucho más hondo: a la *duda metódica.*

La duda metódica no significa dudar simplemente, como mero ejercicio más o menos cómodo, elegante o ingenioso. Tampoco significa la destructiva y estéril duda del escéptico sistemático, parálisis de la inteligencia (cf. Cap. I, § 6 a). Por el contrario, para Descartes se trata es de hacer de la duda un método, convertir la duda en *el* método. Pero, ¿qué significa esto?

Descartes no se conforma con conocimientos más o menos probables, ni aun con los que "parezcan" ciertos. En efecto, para evitar los errores, o, en términos aun más generales, las incertidumbres en que hasta ahora se ha incurrido, el radicalismo quiere alcanzar un saber absolutamente cierto, cuya *verdad* sea tan firme que esté *más allá de toda posible duda;* no que Descartes meramente busque el conocimiento verdadero, porque es obvio que nadie busca el falso, sino que busca un conocimiento *absolutamente cierto.* Descartes quiere estar absolutamente seguro de la verdad de sus conocimientos, y en plan de búsqueda radical, no puede aceptar lo dudoso, lo sospechoso de error; ni siquiera puede admitir lo dubitable, aquello en que la duda simplemente "pueda" hincarse: sino que sólo dará por válido lo que sea absolutamente cierto. Por lo cual, y con apariencia de paradoja, emprende Descartes el camino de la duda. Porque, ¿cuál es, en efecto, la manera más segura de encontrar algo absolutamente seguro, si es que lo hay? Pues ello no puede consistir sino en dudar de todo, para ver si dudando de todo, y aun

[8] O. Hamelin, *El sistema de Descartes* (trad. esp., Buenos Aires, Losada, 1949), p. 18.

forzando la duda hasta sus mismos límites, queda algo que se resista a ella. No lo sabemos aún, pero quizá lo haya; y, de todos modos, conviene ensayar este camino, porque al fin de cuentas, si no lo hubiera, por lo menos sobre esto estaríamos absolutamente ciertos -acerca de que, en tal caso, no hay nada que sea absolutamente cierto-; y con ello el ideal de que la filosofía se ha nutrido desde sus orígenes, la idea de un saber o de una ciencia absolutamente últimos, se vendrá abajo definitivamente, y ya no se nos ocurrirá nunca más gastar estériles esfuerzos en su vana búsqueda.

Las *Meditaciones metafísicas* se inician con estas palabras:

> Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso seriamente acometer, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.[9]

El método cartesiano consiste entonces, inicialmente, en emplear la duda para ver si hay algo capaz de resistirla -aun a la duda más exagerada- y que sea, entonces, *absolutamente cierto.* La duda es, pues, *metódica,* es decir, que se la emplea como instrumento o camino para llegar a la verdad,[10] y no para quedarse en ella, a la manera de los escépticos. Es, en segundo lugar, *universal,* porque habrá de aplicarse a todo sin excepción, porque nada deberá excluirse de ella, hasta no llegar al caso justamente de que resulte imposible la duda. Y en tercer lugar la duda es, por lo mismo, *hiperbólica,* si así puede decirse, porque será llevada hasta su último extremo, hasta su última exageración, forzada al máximo posible, según veremos.

El carácter metódico de la duda lo expresa Descartes en las siguientes líneas:

> estamos apartados del conocimiento de la verdad por numerosos prejuicios de los que creemos no podemos librarnos de otro modo que empeñándonos, una vez en la vida, en dudar de todas aquellas cosas en las que hallemos una sospecha, aun mínima, de incertidumbre.[11]

Más todavía, inclusive las que son meramente dudosas deben tenerse por falsas:

> también será útil tener por falsas aquellas de que dudaremos, a fin de hallar tanto más claramente qué sea lo más cierto y fácil de conocerse.[12]

Es decir que deben darse por erróneas aun aquellas cosas en que pueda suponerse la más mínima posibilidad de duda, porque de tal modo procederemos, según nuestro plan, de la manera más radical, apartando vigorosamente el espíritu de todo lo que pueda engañarlo, para no aceptar más que lo absolutamente indubitable.

> En cuanto a la universalidad de la duda, ello no significa que a mis opiniones vaya examinándolas una por una, pues fuera un trabajo infinito; y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero

[9] *Meditaciones metafísicas,* I meditación, AT IX, 13; GM p. 95.

[10] La palabra "método" (μεθοδος), compuesto de οδος, "camino", significa la vía o camino que se emprende para buscar o investigar algo.

[11] *Los principios de la filosofía,* I parte, § 1 (trad. G. Halperin, Buenos Aires, Losada, 1951). AT VIII, 5.

[12] *op. cit.* I, S 2 (trad.cit.), AT VIII, 5.

mis ataques contra los principios sobre que descansaban todas mis opiniones antiguas.[13]

El número de opiniones o conocimientos es prácticamente infinito, y naturalmente no se terminaría nunca si se quisiera examinarlos uno por uno. Pero se logrará igualmente el propósito de introducir la duda en ellos si se la dirige, no a los conocimientos mismos en particular, sino a los principios o fundamentos sobre que esos conocimientos se apoyan, lo que es lo mismo, a las facultades de conocimiento gracias a las cuales se los ha adquirido. Según Descartes, entonces, debe retrotraerse el saber a sus fundamentos. Y puesto que las facultades de conocimiento no son sino los sentidos y la razón, la marcha del proceso de la duda queda trazada: se deberá hacer primero la crítica del saber sensible, y luego la del saber racional.

5. *Crítica del saber sensible*

Acerca del conocimiento sensible, Descartes apunta dos argumentos para probar que debe ser puesto en duda: el primero se funda en las ilusiones de los sentidos; el segundo, en los sueños.

a) Debemos dudar del conocimiento sensible

> porque hemos descubierto que los sentidos a veces yerran, y es propio de la prudencia no confiar jamás demasiado en aquellos que nos engañaron alguna vez.[14]

En efecto, si alguien manifiestamente nos ha engañado en alguna ocasión, por ejemplo en materia de negocios, sería necio fiarse de él en el futuro; la única actitud prudente será la de desconfiarle. Pues bien, cosa parecida ocurre con nuestros sentidos, pues se sabe perfectamente bien que en muchos casos nos engañan (cf. Cap. I, § 6). Por lo tanto, las "cosas sensibles" resultan dudosas, no podemos saber si los sentidos no nos engañan también en todos los casos; por lo menos, *no es seguro que no nos engañen,* y, en consecuencia, según el plan que el método ha impuesto, de dar por falso todo lo dudoso, se deberá desechar el saber que los sentidos proporcionan.

b) Sin embargo, cabe argumentar que si bien puede admitirse que los sentidos nos engañan acerca de cosas muy distantes, como una torre en la lejanía, o acerca de objetos difícilmente perceptibles, como una partícula muy pequeña que intentamos observar sin instrumentos adecuados, sin embargo hay muchas cosas

> de las que no puede razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos [los sentidos]; como son, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras cosas por el estilo.[15]

Parece que si quisiera dudar de algo tan patente como de que estoy ahora escribiendo, correría el riesgo de que se me confundiera con esos locos que, por ejemplo, creen ser reyes o generales. Descartes, con todo, replica:

[13] *Medit.* 1, AT IX. 14; GM 96.
[14] *Princip.* I, § 4 (trad. cit.), AT VIII, 6.
[15] *Medit.* I, AT IX, 14.GM96.

Sin embargo, he de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces menos verosímiles que esos insensatos [los dementes] cuando velan.[16]

Y así sucede que alguna vez, en sueños, me he imaginado estar como ahora despierto y escribiendo, cuando en realidad estaba dormido y acostado:

si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo.[17]

En efecto -y esto es aquí lo decisivo- no tenemos (por lo menos hasta donde hemos llegado) ningún "indicio cierto", ningún "signo" seguro o criterio que nos permita establecer cuándo estamos despiertos y cuándo dormidos: no hay posibilidad ninguna de distinguir con absoluta seguridad el sueño de la vigilia.[18]

De estos dos argumentos resulta entonces que todo conocimiento sensible es dudoso.

6. *Crítica del conocimiento racional*

Con respecto al conocimiento racional, Descartes enuncia también dos argumentos:

1) El primero no tiene quizá gran valor teórico, no es quizá decisivo, pero sirve ya, al menos, para insinuar el segundo:

puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun acerca de los más simples asuntos de geometría, y cometen paralogismos [es decir, razonamientos incorrectos], juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas.[19]

En la matemática, la más "racional" de las ciencias, al parecer, hay sin embargo la posibilidad de equivocarse; aun respecto de una operación relativamente sencilla, como una suma, cabe la posibilidad del error. Por tanto, cabe también la posibilidad, por más remota que ésta sea, de que *todos* los argumentos racionales sean falaces, de que todo conocimiento racional sea falso.

2) El argumento anterior, sin embargo, no es todavía suficiente, porque, aun adjudicándole validez, atañe propiamente a los "razonamientos", vale decir, a los "procesos", por así decir, relativamente complejos, de nuestro pensamiento; se refiere a

[16] loc. cit.
[17] *Medit.* I, AT IX. 15; GM pp. 96-97.
[18] Para las necesidades de la vida diaria, y aun con grado altísimo de probabilidad, todos sabemos cuándo estamos despiertos. Pero recuérdese que Descartes busca un conocimiento *absolutamente seguro,* y desde este punto de vista su argumentación parece inatacable; porque si se arguyera, para tomar una reflexión trivial, que "para saber si se está despierto basta con pellizcarse", en seguida habría que objetar que no sabemos si tal criterio está formulado en sueños, en cuyo caso carecería de valor, ni tampoco si el pellizco nos lo damos en sueños o en estado de vigilia.
[19] *Discurso.* IV parte. AT VI, 32; GM p. 50.

los procesos discursivos.[20] Pero los razonamientos o procesos discursivos se apoyan en ciertos "principios", como, por ejemplo, que "todo objeto es idéntico a sí mismo", o "el todo es mayor que la parte". Ahora bien, estos "principios" mismos del conocimiento racional, no son conocidos de manera discursiva, sino "intuitivamente", es decir, sin que nuestro pensamiento "discurra", sino de modo inmediato, por simple "inspección del espíritu".[21] Siendo esto así, ¿podrá dudarse también de estos principios? Es evidente que el argumento anterior no puede aplicarse a este caso. Por lo cual Descartes entonces propone un segundo argumento, el famoso argumento del "genio maligno".

> Supondré [...] que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme.[22]

Puede efectivamente imaginarse que exista un genio o especie de dios, muy poderoso a la vez que muy perverso, que nos haya hecho de forma tal que siempre nos equivoquemos; que haya construido de tal manera el espíritu humano que siempre, por más seguros que estemos de dar en la verdad, caigamos sin embargo en el error; o que esté por así decir detrás de cada uno de nuestros actos o pensamientos para torcerlos deliberadamente y sumirnos en el error, haciéndonos creer, por ejemplo, que 1 + 1=2, siendo ello falso.

Es justamente a este argumento al que se aludió más arriba cuando se habló del "hiperbolismo" de la duda cartesiana. Y este argumento hay que entenderlo rectamente, en su verdadero sentido. Descartes no dice, como es natural, que *haya* efectivamente tal genio maligno. Pero lo que importa notar es que por ahora no tenemos ninguna razón para suponer que no lo haya; es, por consiguiente, *una posibilidad,* por más remota o descabellada que parezca ser. Y puesto que la duda, según nuestro plan, debe llevársela hasta su límite mismo, si lo tiene, si incluso hay que forzarla, si en verdad se quiere llegar a un conocimiento absolutamente indubitable, resulta entonces que la hipótesis del genio maligno debe ser tomada en cuenta, justamente porque *representa el punto máximo de la duda,* el último extremo a que la duda puede llegar.

Sucede entonces que también el saber racional se vuelve dudoso. Con lo cual se ve con toda claridad cómo Descartes lleva la reflexión crítica a una hondura mucho mayor que aquella a donde había llegado Sócrates, por ejemplo, para quien en el fondo la racionalidad no era problema. Por el contrario, para Descartes la razón misma se hace problema, y una de sus tareas será justamente la de tratar de fundamentar la razón, el saber racional.

Llegados a este punto, nuestro espíritu se encuentra tan cargado de dudas, tan perplejo, que en realidad parece como que ya no puede hacer ni pensar nada más. Y el mismo Descartes lo dice:

> como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, quédome tan sorprendido, que no puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme sobre la superficie.[23]

[20] Se distinguen dos *modos* de conocimiento. Uno inmediato, directo, que se llama *intuición,* y que puede referirse tanto a objetos sensibles (por ejemplo, el color de esta hoja de papel se lo conoce al verlo, directamente, intuitivamente), cuanto a objetos "racionales" o "ideales" (v. gr, cuando pienso que 2 es mayor que I). El conocimiento *discursivo,* en cambio, es mediato. indirecto, porque consta de dos o más pasos o momentos; por ejemplo: "lodos los triángulos son figuras, luego algunas figuras son triángulos", o bien un silogismo (cf. § 2, c). También el conocimiento discursivo puede referirse a objetos sensibles, como en el silogismo mencionado, o a objetos ideales, como en el ejemplo de los triángulos o en cualquier argumentación matemática.

[21] *Medit.* II. AT IX, 25; GM p. 107.

[22] *Medit.* I, AT IX. 17; GM p. 99.

Es el mismo estado de ánimo, aunque radicalizado, con que nos encontrábamos al cabo del proceso de la refutación socrática (cf. Cap. IV, § 6) y en el momento de la liberación del preso de la caverna platónica (cf. Cap. V, § 12, *a).* Lo compara Descartes con la situación del que ha caído en aguas profundas y queda tan alejado de la superficie como del fondo: donde la superficie puede simbolizar el dominio del saber vulgar, la existencia cotidiana, y el fondo el fundamento absolutamente firme que se busca y hacia el cual se encamina el filósofo. Por ello la situación de éste es tan singularmente incómoda, comparada con la existencia vulgar (cf. Cap. V, § 13).

7. *El cogito*

Sin embargo, en el preciso momento en que la duda llega al extremo, se convierte en su opuesto, en conocimiento absolutamente cierto:

> Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: "yo pienso, luego soy", era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.[24]

En efecto, aunque suponga que el genio maligno existe y ejerce su maléfico poder sobre mí, yo mismo tengo que existir o ser, porque de otro modo no podría siquiera ser engañado:

> No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña [el genio maligno], y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: "yo soy, yo existo", es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu.[25]

De manera que esta afirmación famosa: *cogito, ergo sum* (pienso, luego soy), no puede ya ser puesta en duda, por más que a ésta la forcemos. Por ende, nos encontramos aquí con una verdad absoluta, esto es, absolutamente cierta, absolutamente indubitable, que es justamente lo que nos habíamos propuesto buscar. El *cogito,* pues, constituye el "primer principio" de la filosofía: primer/ desde el punto de vista gnoseológico y metodológico, en la medida en que constituye el primer conocimiento seguro, el fundamento de cualquier otra verdad y el punto de partida para construir todo el edificio de la filosofía y del saber en general; y primero también desde el punto de vista ontológico, porque me pone en presencia del primer ente indudablemente existente -que soy yo mismo en tanto pienso.

La manera cómo Descartes enuncia a veces su principio -"pienso, luego soy"- podría hacer pensar que se tratase aquí de un conocimiento *discursivo,* o, con más precisión, de un silogismo abreviado (entimema), cuya fórmula completa sería: "todos los entes que piensan son; yo pienso; luego yo soy". Sin embargo, esto sería un error, y el mismo Descartes previno contra tal interpretación: porque, en efecto, si se tratase de un silogismo, tendríamos que conocer primero la premisa mayor ("todos los entes que piensan son"), es decir, tendría que saberse que hay otros entes existentes aparte de mí,

[23] *Medit.* II. AT IX. 18; GM p. 101.
[24] *Disc.* IV. AT VI, 32; GM pp. 50-51.
[25] *Medit.* II. AT IX, 19; GM p. 102.

cosa que, en función de la duda metódica, hasta este momento no sabemos. El *cogito* es, en cambio, un conocimiento *intuitivo,* esto es, se lo conoce de modo inmediato, directo, y no merced a una premisa mayor de la que se lo deduzca: no tenemos más que reflexionar sobre el *cogito* para darnos cuenta, en el mismo, de su verdad. Por ello Descartes prefiere formular su principio de esta otra manera: "pienso, soy", o simplemente "soy" ("existo"), donde, al no aparecer la conjunción "luego", se muestra más patentemente el carácter de inmediatez del principio y la identidad que aquí se da entre el pensar y el ser.

8. *El criterio de verdad*

Una afirmación es verdadera cuando lo que ella afirma coincide con el objeto a que se refiere; si digo "la puerta está abierta", y efectivamente hay una puerta y está abierta, lo afirmado será verdadero. El "criterio" de verdad es la nota, rasgo o carácter mediante el cual se reconoce que una afirmación es verdadera, o que nos permite distinguir un conocimiento verdadero de uno falso.

Ahora bien, como con el *cogito* hemos hallado un conocimiento indudablemente verdadero, Descartes nos dice que en él se hallará también el *criterio* de la verdad, la característica merced a la cual se lo reconoce como verdadero sin duda ninguna.

> Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición: "yo pienso, luego soy", no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas.[26]

Una proposición (afirmación o negación), entonces, sabremos que es verdadera cuando sea clara y distinta o, en una palabra, evidente. Para comprender mejor lo que se acaba de decir, es preciso referirnos a las reglas o preceptos del método.

9. *Las reglas del método*

Los procedimientos metódicos que Descartes ha seguido hasta aquí, y los que seguirá luego, se encuentran resumidos en el *Discurso del método,* Uparte, y estudiados con mayor extensión en las *Reglas para la dirección del espíritu.*

La Regla IV de esta última obra explica qué entiende Descartes por método:

> Por método entiendo [un conjunto de] reglas ciertas y fáciles, observando exactamente las cuales nadie tomará jamás lo falso por verdadero y llegará, sin fatigarse con inútiles esfuerzos del espíritu, sino aumentando progresivamente su saber, al conocimiento verdadero de todo aquello de que sea capaz.[27]

En la segunda parte del *Discurso* enuncia Descartes cuatro reglas o preceptos, que condensan todo su pensamiento metodológico. El primero de estos preceptos, el de la *evidencia,* exige:

[26] *Disc.* IV. AT VI. 33; GM p. 51.
[27] *Reglas para la dirección del espíritu* IV, AT X, 37 1-372.

no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.[28]

Según esto, se debe admitir como verdadero un conocimiento sólo en caso de que sea *evidente,* esto es, cuando no se pueda dudar de él, cuando no haya "ninguna ocasión de ponerlo en duda". La evidencia tiene dos caracteres: la claridad y la distinción. Un conocimiento es *claro* cuando "está presente y manifiesto a un espíritu atento",[29] es decir, cuando la idea misma a que me refiero se muestra directamente al espíritu, está inmediatamente presente ante éste: por ejemplo, en el momento en que tengo un dolor, este dolor es algo claro, en tanto que si el dolor desaparece, y meramente tengo un recuerdo de él, tendré un conocimiento "oscuro". Si además en este conocimiento de algo no hay nada que no le pertenezca a ese algo, el conocimiento será *distinto;* por ejemplo, "el triángulo es una figura de tres lados"; el dolor, en cambio, que ahora me atormenta, pero del que no sé la causa, o cuya causa la confundo, será un conocimiento "confuso", así como sería confuso pensar que "el triángulo es una figura", puesto que entonces se lo confundiría con el cuadrado, el rectángulo y demás figuras que no son triángulos. De manera que "claro" se opone a "oscuro", y "distinto" a "confuso". Y se ve también que todo conocimiento distinto tiene que ser a la vez claro, pero que un conocimiento claro tanto puede ser distinto cuanto confuso.

Además, el precepto ordena guardarnos de dos fuertes propensiones de nuestro espíritu: la precipitación y la prevención. La *precipitación* consiste en afirmar o negar algo antes de haber llegado a la evidencia. La *prevención* equivale a los prejuicios, y en general a todos los conocimientos, falsos o verdaderos, que nos han llegado por tradición, educación, factores sociales, etc., y no por la evidencia; pero nada que no hayamos examinado con nuestra propia razón, nada que nos venga de fuera de ella, puede ser válido, sino sólo aquello que hayamos conquistado mediante nuestro propio esfuerzo y según los principios del método.

Esta regla de la evidencia encuentra su confirmación, y a la vez su fuente, en el *cogito;* porque, justamente, el que éste sea un conocimiento indubitable se lo reconoce en la circunstancia de que es evidente.

Pero si la evidencia es rasgo o criterio de la verdad, no sabemos aún cómo hacer para encontrar conocimientos evidentes; ello lo va a enseñar la segunda regla. En efecto, ésta ordena:

dividir cada una de las dificultades que examinare, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.[30]

La *regla del análisis,* pues, nos dice que, cuando nos ocupamos de cualquier problema o dificultad o cuestión compleja, se lo debe dividir, analizar, y seguir con la división hasta el momento, justamente, en que se llegue a algo evidente; de modo que la división es a la vez el procedimiento para alcanzar la evidencia.

Pero si nos quedásemos aquí, en el puro momento analítico, divisorio, no se alcanzaría un auténtico conocimiento, por lo menos en la mayoría de los casos, porque no tendríamos ante nosotros sino una serie de miembros aislados, inconexos *(disiecta membra);* como si al hacer el estudio anatómico del hombre, por ejemplo, nos

[28] *Disc.* II. AT VI. 18; GM p. 41.
[29] *Princ.* I, § 45, AT VIII. 22.
[30] *Disc.* II, AT VI. 18; GM p. 41.

quedásemos con el solo estudio de los distintos huesos, músculos, etc., separadamente considerados; este estudio es, sin duda, necesario, pero requiere complementarse con el estudio de la relación recíproca de aquellas distintas partes y con la visión de conjunto. Esto es ¡o que prescribe la *regla de la síntesis* (procedimiento que Descartes llama también "deducción", aunque dándole a este término un significado que se aparta del corriente), o del orden:

> conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.[31]

Esto significa que en todo conocimiento se debe partir siempre de lo más sencillo, y de allí proceder hacia lo más complicado, siempre según un orden: así, para volver a nuestro ejemplo anterior, empezaríamos estableciendo la relación entre unos huesos y otros, luego con los músculos, etc., hasta llegar a recomponer la fábrica entera del organismo humano -todo ello por orden, y nos sorprendería y confundiría, v. gr., que se saltase, digamos, del estudio del fémur al del hígado y de éste al músculo deltoides, sorpresa y confusión que resultarían, justamente, de que no se ha seguido en tal caso un orden racional, porque cada tema no estaría sistemáticamente ligado y fundado en los anteriores. Descartes dice además que hay que suponer "un orden [aun] entre los [conocimientos] que no se preceden naturalmente": en anatomía se estudia primero el sistema óseo, luego el muscular, etc., sin que esto signifique que en la naturaleza se haya constituido primero el esqueleto, después los músculos, etc.

> Por fin, el cuarto precepto establece:
> hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.[32]

Este precepto, que puede llamarse *regla de la enumeración,* exige examinar con cuidado la cuestión estudiada para ver si no hay algún tema o aspecto que se haya pasado por alto, sea en el momento analítico (segunda regla) o en el sintético (tercera). Puede ocurrir, por ejemplo, que en un razonamiento matemático se haya saltado un paso, por inadvertencia o precipitación; o que al analizar un organismo vivo se haya olvidado el examen de un órgano suyo: en cualquiera de estos casos habríamos omitido algo, y por tanto el conjunto del conocimiento presentaría una falla. Nuestro espíritu no puede abarcar todas las cosas a la vez, sino que marcha paso a paso; en la demostración de un teorema, v. gr., se capta sucesivamente cada uno de los pasos, y los anteriores los vamos confiando a la memoria: la regla de la enumeración, entonces, exige que se haga todas las revisiones necesarias hasta llegar a la certeza de que no se ha omitido ningún miembro del razonamiento.

10. *La "cosa" pensante. Las ideas innatas*

[31] *Disc.* II, AT VI, 18-I9;GM p.4I.Es preciso seguir un orden porque si no quedaríamos ante una mera serie inconexa de datos, casual o caprichosa, en tanto que la razón de por sí exige el orden -y hasta podría decirse que en ello reside la esencia de la razón: "Todo el método consiste en el orden y disposición de los objetos a los que debemos dirigir la penetración de la inteligencia para descubrir alguna verdad", dice la quinta de las *Reglas para la dirección del espíritu (T* X, 379; en *Obras escogidas,* ed. cit., p. 52).

[32] Disc. II, AT VI, 19: GM p. 41.

Hemos dicho que podemos dudar de todo, menos de que, en tanto pienso, soy. Pero, ¿qué soy yo?

> Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, [...] conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy. es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.[33]

Según Descartes, entonces, yo soy una substancia o *cosa pensante (res cogitans),* vale decir, una cosa cuya propiedad fundamental, esencial, definitoria, consiste en pensar. Pero es preciso observar que Descartes emplea los términos "pensar" y "pensamiento" en un sentido mucho más amplio que aquel en que los empleamos usualmente; "pensar" es para él prácticamente sinónimo de toda actividad psíquica consciente:

> ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente.[34]

Además afirma Descartes que este yo o cosa pensante, o alma, es independiente del cuerpo, y más fácil de conocer que éste, pues, en efecto, no sé aún si tengo cuerpo o no (esto es todavía algo dudoso según el método que se sigue), pero en cambio la existencia de mi alma o yo (el *cogito)* es absolutamente indubitable. De mi cuerpo no tengo conocimiento directo, sino indirecto, a través de mis vivencias -sensaciones, dolores, etc.-, que no son, ellas mismas, nada corporal, sino "pensamientos" en el sentido de Descartes, es decir, modos de la substancia pensante, sus estados o manifestaciones.

Entre los pensamientos hay algunos que tienen singular importancia, y que Descartes llama "ideas":

> Entre mis pensamientos, unos son como las imágenes de las cosas y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios.[35]

De manera que pensamientos como el de "hombre", "triángulo", "cosa", etc., Descartes (para diferenciarlos de otros, como por ejemplo un dolor, una pasión, etc.) los llama *ideas,* y afirma que éstas son como imágenes de las cosas, es decir, especie de cuadros o "fotografías" (si se nos permite el anacronismo), representantes (re-presentaciones) mentales de las cosas.

Las ideas se subdividen en innatas, adventicias y facticias. Las *adventicias* son aquellas que parecen venirnos del exterior, mediante los sentidos, como las ideas de rojo, amargo, etc. Las *facticias* son las que nosotros mismos elaboramos mediante la imaginación, como la idea de centauro o la de quimera. Por último, las ideas *innatas* son aquellas que el alma trae consigo, como constituyendo su patrimonio original, con total independencia de la experiencia. De éstas, unas representan cosas o propiedades de cosas (como las ideas de Dios, alma, círculo, mayor, menor, etc.); y otras las llama Descartes axiomas o verdades eternas, y son proposiciones como "el todo es mayor que la parte", "nada puede ser y no ser al mismo tiempo" (principio de contradicción), "de la nada no resulta nada" (principio de causalidad), etc. Con ideas innatas trabaja

[33] Disc. IV. AT VI, 32-33: GM p. 5 I.
[34] *Medit.* II, AT IX, 22; GM p. 104. Cf. *Princ.* I, § 9; AT. VIH $ 7 s.
[35] Medit. III. AT IX. 29; GM p. 111.

propiamente la razón, tal como ocurre, por ejemplo, en el conocimiento matemático; y de ellas sostiene Descartes que, si nos atenemos rigurosamente a las reglas del método, ya establecidas, nos proporcionarán siempre un conocimiento evidente, absolutamente seguro.

Sin embargo, surge una dificultad. Porque si bien es cierto que el genio maligno no puede burlarnos acerca del *cogito,* puede en cambio muy bien engañarnos acerca de cualquier otro conocimiento por más evidente que parezca; en otras palabras, podría ocurrir, según antes se dijo, que el genio maligno nos hubiese hecho deliberadamente con una razón -es decir, con un equipo de ideas innatas- torcida, deforme, incapaz de conocer nada. Para no quedarnos detenidos en este punto, entonces, si queremos llevar nuestro conocimiento más allá de la sola afirmación del *cogito* (quedarnos en él significaría caer en el "solipsismo")[36] y salir de la inmanencia de la conciencia, es preciso buscar la forma de eliminar por completo la hipótesis del genio maligno. Esto lo va a lograr Descartes mediante la demostración de la existencia de Dios.

11. *Existencia y veracidad de Dios*

Vamos a referirnos sólo a dos de las tres pruebas mediante las cuales Descartes pretende demostrar la existencia de Dios (y la primera, además, se la simplificará porque su exposición puntual exigiría desarrollos que van más allá de los límites de este libro). Ambas pruebas tienen el mismo punto de partida: la *idea* de Dios, es decir, la idea de un ente perfecto (idea que tengo independientemente de que yo crea en Su existencia o no).

Pues bien -dice, esquemáticamente, la primera prueba-, esa idea de Dios que yo tengo ha de haber sido producida por algo o alguien, necesita una causa, porque de la nada, nada sale. Esa causa, además, no puedo serla yo, porque yo soy imperfecto (la prueba está en que dudo), y lo imperfecto no puede ser causa de lo perfecto, ya que en tal caso habría falta de proporción entre la causa y el efecto, y el efecto no puede ser nunca mayor que la causa. Es preciso entonces que esa idea me la haya puesto alguien más perfecto que yo, a saber. Dios. Por tanto, Dios existe.

La segunda es la prueba a la que Kant dio el nombre de *argumento mitológico.* Tengo la idea de un ente perfecto. Ahora bien, siendo este ente perfecto, no le puede faltar nada, porque si le faltase algo no sería perfecto; por tanto, tiene que existir, porque si no existiese le faltaría la existencia, sería "inexistente", y es evidente que esto sería una imperfección. En la esencia o concepto de Dios se encuentra, como una nota suya que *no* le puede faltar, la de existir; de modo semejante a como en el concepto de triángulo se encuentra necesariamente incluido el que la suma de sus ángulos interiores sea igual a dos rectos:

> encuentro manifiestamente que es tan imposible separar de la esencia de Dios su existencia, como de la esencia de un triángulo rectilíneo el que la magnitud de sus tres ángulos sea igual a dos rectos, o bien de la idea de una montaña la idea de un valle; de suerte que no hay menos repugnancia en concebir un Dios, esto es. un ser sumamente perfecto a quien faltare la existencia, esto es, a quien faltare una perfección, que en concebir una montaña sin valle.[37]

O bien, como dice sintéticamente en otro lugar, "la existencia necesaria y eterna está comprendida en la idea de un ser enteramente perfecto".[38] (Cf. Cap. X, § 20).

[36] El *solipsismo* es la teoría según la cual lo único que puede conocerse (o existe) es mi yo: "solus ipse", "solo (yo) mismo".
[37] *Medit.* V. AT IX. 52: CM p. 133.
[38] *Princ.* I, § 14. AT VIII. 10.

Ahora bien. Dios, que es una substancia pensante infinita (a diferencia de mi, que soy substancia finita), y que es perfecto, no puede ser engañador, no puede ser mentiroso, sino eminentemente veraz; si nos ha hecho, pues, con nuestra razón y las ideas innatas, esto quiere decir que esta razón y estas ideas son instrumentos válidos para el conocimiento. De manera que la *veracidad de Dios* es la *garantía* y fundamento de la verdad del conocimiento evidente, claro y distinto. Y si nos equivocamos, como de hecho sucede frecuentemente, ello no ocurre por culpa de Dios, que nos ha hecho tan perfectos cuanto puedan serlo entes finitos como nosotros, sino por nuestra propia culpa, porque nos apresuramos a juzgar antes de haber llegado al conocimiento claro y distinto o nos dejamos llevar por los prejuicios (cf. regla de la evidencia).

Se ve, entonces, que Dios no ocupa un lugar accesorio en el sistema cartesiano, sino que representa un gozne fundamentalísimo del mismo: porque significa el único camino posible para soslayar la hipótesis del genio maligno. Sin demostrar la existencia de Dios no podríamos tener ningún conocimiento cierto fuera del conocimiento del *cogito;* de manera que el único modo de avanzar más allá del "yo pienso" reside en la demostración de la existencia de un Ser Perfecto, que no nos engaña y que nos garantiza el valor de todo conocimiento claro y distinto.

Puede objetarse que aquí hay un círculo: se demuestra la existencia de Dios mediante un argumento que vale porque es evidente, de un lado: y por el otro se sostiene que el conocimiento evidente es verdadero porque Dios lo garantiza. Pero, en todo caso, se trataría de saber si se encuentra aquí un círculo vicioso, o si más bien es un círculo "virtuoso", si así puede decirse: el primero significa un defecto de la argumentación, que debió ser evitado; el segundo, en cambio, respondería a la estructura misma de las cosas de que se trata, y que por tanto hay que respetar.

12. *La substancia extensa*

Por último se plantea el problema de saber si, además de la substancia pensante infinita (Dios), y de las substancias pensantes finitas (los diferentes yoes), existe algo más. La argumentación de Descartes, en la *Meditación* sexta, puede resumirse de la siguiente manera.

Encuentro en mí la facultad de cambiar de lugar, de colocarme en diversas posiciones, etc. El movimiento supone algo que se mueve, y sólo es concebible si hay una substancia espacial a la cual se halle unido. Por ende, los movimientos "deben pertener a una substancia corpórea o extensa, y no a una substancia inteligente, puesto que en su concepto claro y distinto hay contenida cierta suerte de extensión, mas no de inteligencia"[39] -pues según se estableció, la substancia pensante "no necesita, para ser, de lugar alguno",[40] sino que es puro pensamiento o actividad psíquica sin extensión.

Por otra parte, es imposible dudar de que tengo sensaciones, i.e., de que tengo la facultad de recibir ideas de cosas sensibles (sean verdaderas o no); dicho con otras palabras, entre mis ideas encuentro las llamadas adventicias (§ 10), las referentes a mi cuerpo y al mundo exterior: ideas de color, sabor, dureza, calor, etc. La cuestión consiste en saber si son sólo puras ideas, o si corresponden a algo realmente existente.

Esas ideas han de tener una causa, algo que las produzca. Esa causa no puedo ser yo, desde el momento en que aquella receptividad "no presupone mi pensamiento"[41] : yo no soy consciente de producirlas, sino que las recibo pasivamente, incluso contra mi

[39] *Medit.* VI. AT IX, 62; GM. p. 143.
[40] *Disc.* IV. cit. nota 33
[41] *Medit.* VI, AT IX. 63; GM, p. 143.

voluntad, como impuestas de fuera. Por tanto, habrán de ser efecto de una "substancia diferente de mí".[42] Pero, ¿cuál es ésta?

Siento además en mí fuerte inclinación a creer que las ideas adventicias parten de las cosas corporales",[43] es decir, a considerar que los cuerpos son sus causas. Esta inclinación natural ha sido puesta en mí por Dios. Y como Éste no es engañador, sino eminentemente veraz (§ 11), "hay que concluir que existen cosas corporales".[44]

Sin embargo, esto no significa que las percepciones sensibles sean fiel reflejo de las cosas corporales, pues en muchos casos la percepción es oscura y confusa. Mas de todos modos "es preciso confesar, al menos, que todo lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales, es decir, todas las cosas que, en general, comprende el objeto de la geometría especulativa, están verdaderamente en los cuerpos".[45] Sólo las propiedades geométricas, las llamadas cualidades *primarias.-*[46] son con seguridad propias de la *res extensa,* con lo cual Descartes se convierte en uno de los fundadores de la física moderna.

De este modo encontramos una nueva substancia junto a la pensante: la *res extensa,* que así se la llama porque su carácter esencial es la extensión, el ocupar lugar. La extensión -que es el único aspecto del mundo exterior que se me ofrece con claridad y distinción- equivale a la corporeidad, a la materia, de modo que para Descartes coinciden materia y extensión (en otros términos. no hay para él espacio vacío).

13. *El racionalismo*

A manera de balance de la anterior exposición de Descartes, y a la vez para poner claramente de manifiesto aquellos aspectos sobre los cuales habrá de centrarse la crítica ulterior, y especialmente la empirista, se tratará ahora de fijar algunos de los principales caracteres del racionalismo y los supuestos sobre los que reposa. Ello es tanto más importante cuanto que el empirismo es fundamentalmente un movimiento polémico, un movimiento de oposición, cuyo objeto de crítica y lucha es, justamente, el racionalismo. Esta polémica entre racionalismo y empirismo, además, tiene enorme importancia en nuestra cultura pues imprime un sello característico a la historia europea de los siglos XVII y XVIII.

Según el *racionalismo,* el verdadero conocimiento es el conocimiento necesario y universal, el que se logra con la sola y exclusiva ayuda de la razón, sin recurso ninguno de la experiencia ni de los sentidos. Uno de los reproches que tanto Descartes cuanto **Spinoza** (1632-1677) dirigen a la filosofía anterior, se funda en que ésta no supo atenerse a la pura razón y frecuentemente mezcló nociones puramente racionales con otras que tienen su origen en la imaginación -primera fuente de confusión para el pensamiento y, por tanto, primera fuente de error. Aquello en que debe fijarse la atención, de modo exclusivo, no son ias figuras ni las imágenes que pasan por nuestra mente, sino solamente los conceptos -las ideas innatas-, tal como ocurre en las matemáticas, que son siempre para el racionalismo el modelo e ideal de todo conocimiento. Spinoza, el gran continuador de Descartes, puso a su obra fundamental el título de *Ético demostrada a la*

[42] loc. cit.
[43] *Medit.* VI, AT IX. 63: GM. p. 144.
[44] loc. cit.
[45] loc. cit.
[46] Las cualidades *primarias* son objetivas, como la figura, el movimiento, etc., y se perciben mediante dos o más sentidos; las *secundarias* -color, sonido, etc.- son subjetivas, es decir, relativas al sujeto percipiente. La física moderna -a diferencia de la antigua y medieval- consiste en una reducción de las secundarias a las primarias, es decir, de lo cualitativo a lo cuantitativo.

manera geométrica (1677); y este libro, que en rigor es un tratado de metafísica, está escrito tal como lo están los libros de geometría: parte de ciertas definiciones, luego enuncia algunos axiomas, más tarde establece algunos teoremas sencillos que se demuestran en función de las definiciones y axiomas, después desarrolla teoremas más complicados, con sus corolarios, hasta darnos una visión completa de la realidad, todo ello siguiendo el mismo procedimiento.

La matemática procede valiéndose sólo de conceptos; no se puede, por ejemplo, "imaginar" un punto geométrico, puesto que, según su definición, si bien es algo que ocupa una posición en el espacio, carece de magnitud, y esto es algo de lo que no podemos hacernos ninguna imagen, ninguna "figura" mental -pero que sí puede muy bien "pensarse". Si se comprende el significado de los conceptos de triángulo, línea recta, etc., por ejemplo, nos veremos forzados intelectualmente a aceptar las conclusiones que de ello se desprenden, cualesquiera sean las figuras -necesariamente imperfectas- que se dibujen en la pizarra o las imágenes -igualmente inadecuadas- con que se acompañe nuestro pensamiento, que pueden ser además variadísimas, sin que ello afecte en modo alguno al conocimiento geométrico.

Idea clara y distinta es justamente aquella idea cuyo significado se lo concibe en función de ella misma, de su definición, de su esencia, y no de la imagen o imágenes particulares que la pueden acompañar. El triángulo de que se ocupa la geometría es "una figura de tres lados" -independientemente de las dimensiones y demás características que tengan las figuras concretas que, sólo para ilustración o ayuda, puedan dibujarse. Y de la misma manera como el concepto de figura de tres ángulos está lógicamente ligado con la idea de figura de tres lados, del mismo modo -según el racionalismo- el concepto de Dios, por ejemplo, está lógicamente conectado con la idea de omnipotencia (o, en el caso del argumento ontológico, con la idea de existencia). Se tendrá entonces uní idea clara y distinta de Dios, por ejemplo, en la medida en que no se recurra a ninguna imagen -como podría ser, quizá, la que sugiere un cuadro en que se representa a Dios como un noble anciano que desde lo alto rige la marcha del universo-, sino en tanto nos atengamos rigurosamente a lo que su concepto (idea) encierra: por ejemplo, omnipotencia, omnisciencia, bondad suma, etc., todo lo cual se reconoce cuando el conocimiento es evidente. De este modo Spinoza puede definir a Dios diciendo: "Por Dios entiendo un ente absolutamente infinito, es decir, una substancia constituida por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita",[47] definición en la cual todo elemento imaginativo, cualquier concepción vulgar o antropomórfica, están radicalmente eliminados.

Pues bien, el racionalismo está persuadido de que, así como en las matemáticas, partiendo de puros conceptos (los de punto, línea, etc.), se llega a los conocimientos más complicados, y ello de modo universal y necesario, de la misma manera en filosofía se podría conocer toda la realidad, *deducirla,* aun en sus aspectos más secretos y profundos, en su esencia, y de manera necesaria y universal, con sólo tomar la precaución de emplear el mismo método que usan las matemáticas, es decir, partir de axiomas y puros conceptos, rigurosamente definidos, sin ningún recurso a la experiencia, e inferir a partir de aquellos conceptos lo que de ellos se desprende lógicamente.[48]

14. *Supuestos del racionalismo*

[47] *Etica,* parte I, definición VI.

[48] CI. S. HAMPSHIRE. *Spinoza* (Hardmonsworth, Penguin. 1962), pp. 18 ss.. de donde se han tomado algunos giros y enfoques para este §.

Sin embargo, bien puede formularse una grave pregunta: ¿cómo es posible que la razón por sí sola conozca la realidad, incluso en su aspecto más fundamental (su aspecto metafísico), y nada menos que a Dios mismo? Desde esta perspectiva, el racionalismo reposa sobre varios supuestos, que no siempre ha logrado volvérselos explícitos a sí mismo. De tales presunciones, nos vamos a referir aquí a tres.

En primer lugar, si el racionalismo tiene la pretensión de conocer la realidad con la sola razón, ello se basa en el supuesto de que la realidad misma tenga una estructura racional, que sea afín a la razón, transparente para la razón -por lo menos en su fundamento. Se piensa entonces que la verdadera estructura de las cosas, más allá de las apariencias o fenómenos que nos dan los sentidos, es racional, vale decir que tiene un fondo o trasfondo inteligible o nouménico que constituye el verdadero ser de las cosas (cf. el mundo de las ideas en Platón, las formas en Aristóteles, etc.); por tanto, que entre la estructura de esa realidad y la de nuestra razón hay un riguroso paralelismo, correspondencia o afinidad. Por ello Descartes afirma que la idea es la cosa misma en tanto pensada; y Spinoza sostiene que "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas".[49]

En segundo lugar, ¿qué es entonces para el racionalismo la razón?, ¿cuál es la estructura de ésta, cómo está organizada? Es obvio que la razón de que el racionalismo habla no tiene nada que ver con aquello de que pueda hablarnos la psicología, porque, sencillamente, la psicología es ciencia empírica, y la razón no debe nada a la experiencia, según los racionalistas, sino que es una facultad independiente de ésta, y por ello sus conceptos -triángulo. Dios, alma, igualdad- no los encontramos, ni podemos encontrarlos, en la experiencia. La razón es una facultad de conocer innata, dotada de ese repertorio de conceptos (ideas innatas) a que ya nos hemos referido.[50]

Pero todo esto descubre el tercer supuesto; porque, en efecto, ¿qué garantía se tiene de que el conocimiento que proporciona la razón sea válido? Recuérdese que la hipótesis del genio maligno nos hizo dudar también de la razón; y enfocada en función de la perspectiva en que ahora nos encontramos, acuella hipótesis significa la posible irracionalidad de lo real. Sabemos también la respuesta de Descartes: Dios es quien nos ha creado -no un genio maligno-, y en Su infinita bondad y veracidad no puede querer engañarnos.[51]

Entre las ideas innatas, hay dos que en el racionalismo desempeñan función esencialísima, como bases o fundamentos de su metafísica y gnoseología: los conceptos de substancia y *causalidad.* Por lo que se refiere a este último, se ha visto que la primera demostración de la existencia de Dios, en Descartes, se apoya en la relación de causalidad; y, en términos más generales, puede agregarse que la causalidad representa una relación necesaria de nuestro pensamiento y de las cosas, que Descartes afirma es un axioma o verdad eterna ("de nada no se sigue nada") y que Spinoza identifica sin más con la razón ("causa o razón").[52]

En cuanto al concepto de *substancia,* es de importancia capital, puesto que la substancia representa para el racionalismo el modo de ser fundamental y primario: todo lo que es, o es cosa, o es propiedad o característica de alguna cosa. Mi propio ser es el ser de una cosa -una substancia pensante finita-; y Dios, substancia pensante infinita, sabemos ya el importantísimo papel que desempeña en el sistema cartesiano (garantía de la validez del conocimiento claro y distinto).

[49] *Etica* II, proposición VII.
[50] DESCARTES llega al extremo de decir que el niño, ya al nacer, "tiene en sí las ideas de Dios, de sí mismo", etc.. y que "si fuera liberado de las ataduras del cuerpo las encontraría en sí" (carta a Hyperaspistes. agosto de 1641. AT III, 424: en *Obras escogidas,* ed. cit., p. 395).
[51] Cf. *Princ.* 1 §§ 29 y 30, AT VIII. 16-17.
[52] *Etica* I, proposición XI dem. aliter (si bien Spinoza otorga al término "causa" un significado más lato que el usual).

Pero, ¿qué significa, visto más de cerca, este concepto de substancia o cosa? Digamos que substancia es, por ejemplo (aunque este ejemplo no valga exactamente para el caso de Descartes y Spinoza, por razones en las que no podemos entrar), esta mesa. Esta cosa que es la mesa tiene ciertas propiedades: es cuadrada, pesa diez kilos, es roja, dura, etc.; la mesa, la cosa, no es lo mismo que esas propiedades, sino que éstas son los accidentes *de* la substancia, de manera tal que pueden cambiar sin que la substancia misma cambie. A esta mesa se le puede agregar una pata más, o pintarla de azul, y sigue siendo la misma mesa; puede entonces admitir caracteres relativamente muy diferentes (accidentes) sin dejar de ser la misma. Algo semejante ocurre con la cosa o substancia que soy yo (y esto vale para Descartes, aunque no para Spinoza), con mi alma; los estados psíquicos ("pensamientos", en la terminología cartesiana) que ahora tengo son diferentes de los que tenía ayer y son también diferentes de los que tendré mañana, pero, sin embargo, a pesar de tales cambios, sigo siendo el mismo yo, vale decir, la misma substancia a través de todos estos cambios -de otra manera, parece, no podría hablar de mi identidad a través del tiempo.

Ahora bien, justamente porque la cosa sigue siendo la *misma por debajo,* por así decirlo, de sus cambios, de sus accidentes, por eso se la llama "sub-stancia" (del verbo "sub-stare", que literalmente significa "estar debajo"). Pero, ¿debajo de qué?, podría preguntarse. Y está claro: debajo de los accidentes. La substancia es entonces lo que-está-debajo de los accidentes como constituyendo el fondo o fundamento de la cosa, aquello que en la cosa es lo permanente, lo inmutable a través de los cambios -y de modo tal que los accidentes no tienen un ser en- sí, no se bastan o sostienen por sí mismos, sino que necesitan algo que les sirva de apoyo, es decir, que son tan sólo por relación a la substancia de la que son propiedades. La substancia, en cambio, existe por sí misma y en sí misma, sirviendo de unidad, sostén y fundamento de los accidentes, y sosteniéndose o bastándose a sí misma. Todo lo cual permite comprender la definición de substancia que Descartes formula: "una cosa que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir".[53]

La filosofía, según se ha insistido repetidas veces, es una actividad esencialmente crítica, y Descartes es uno de los filósofos que más perseveró en esa actitud crítica y que más a fondo ha tratado de llevarla; hasta el punto de que intentó nada menos que valerse de la duda para construir un sistema filosófico que fuese enteramente crítico, es decir, que no admitiese nada porque sí, que eliminase *todos* los supuestos.

Sin embargo, quizá tal pretensión no pase de ser un *desiderátum (ct* Cap. III, § 10), una meta inalcanzable, si es que todo absoluto -aquí la absoluta certeza- está más allá de los límites de lo humano. Pero, sea de ello lo que fuere, es aleccionador observar cómo a Descartes, a pesar de todas las precauciones en que consiste su método, también se le filtraron supuestos que no pudo detectar. Justamente de desenmascararlos -y en especial a los conceptos de substancia y causalidad- se encargará el empirismo.

De todas maneras, y antes de pasar al próximo capítulo, conviene llamar la atención sobre la circunstancia de que, partiendo de definiciones puramente conceptuales ("racionales") de las nociones de substancia y causalidad, se hayan podido construir sistemas muy diferentes al cartesiano -por ejemplo, son racionalistas también el sistema materialista de Hobbes, el monismo panteísta de Spinoza, el pluralismo espiritualista de Leibniz. Esta circunstancia vuelve sospechoso al racionalismo, y esta sospecha es precisamente una de las raíces del empirismo, filosofía que quiere acabar con las interminables disputas de los meta físicos y que declara que no se puede conocer nada sino en el dominio de las matemáticas o dentro del campo de la experiencia -es decir, en terrenos que cultivan las ciencias y donde todos los que se dedican a ellas están de acuerdo entre sí, mientras que en el territorio de la metafísica lo único que parece reinar

[53] *Princ.* I. § 51. AT VIII. 25.

es la anarquía: Platón propone un sistema, Aristóteles otro, Descartes un tercero, sin que parezca que aquí las disputas vayan jamás a tener término posible (cf. Cap. I, § 5).

BIBLIOGRAFÍA

El lector puede comprender con relativa facilidad la mayor parte de las obras de Descartes. Se recomienda empezar con la lectura del *Discurso del método* y de las *Meditaciones metafísicas* (traducidas, y reunidas en un solo volumen, con introducción y notas de M. García Morente, Buenos Aires, Espasa-Calpe, Colección Austral, varias ediciones). Las *Obras escogidas* (selección y trad. de E. de Olaso y T. Zwanck), Buenos Aires, Charcas, 1980, reúnen, además de escritos primerizos. *Realas para la dirección del espíritu, Discurso del método. Meditaciones metafísicas,* la primera parte de *Los principios de la filosofía,* y 160 páginas de correspondencia.

Sobre Descartes pueden consultarse:

O. HAMELIN, El *sistema de Descartes,* trad. csp., Buenos Aires, Losada. 1949.

J. de. D. VIAL LARRAÍN. *La metafísica cartesiana.* Santiago de Chile, Universidad de Chile. 1971.

E. CASSIRER, *El problema del conocimiento,* trad. csp., México, Fondo de Cultura Económica, 1953 (tomo I. pp. 447-513).

M. GUEROOLT, *Descartes selon l'ordre des raisons.* París. Aubier. 1953 (2 tomos).

L. J. BECK, *The Method of Descartes.* Oxford, At the Clarendon Press. 1964.

L. J. BLEK, *The Metaphysics of Descartes.* Oxford, Al the Clarendon Press, 1967.

CAPÍTULO IX

EL EMPIRISMO

SECCIÓN I. EL EMPIRISMO CLÁSICO: HUME

1. *El empirismo y Hume*

En tanto el racionalismo afirmaba (cf. Cap. VIII, § I 3) que la razón conoce sin ayuda de la experiencia -y, más aun, que todo factor empírico debiera ser dejado de lado para que la razón, entendida como facultad innata, funcione con plenitud-, el *empirismo* sostiene la tesis contraria. Todo conocimiento deriva en última instancia de la experiencia sensible; ésta es la única fuente de conocimiento, y sin ella no se lograría saber ninguno. El espíritu no está dotado de ningún contenido originario, sino que es comparable a una hoja de papel en blanco *(a white paper),* que sólo la experiencia va llenando.- Así como para el racionalismo el ideal del conocimiento se hallaba en las matemáticas, constituidas por juicios universales y necesarios (a *priori),* el empirismo lo encuentra más bien en las ciencias naturales o tácticas (cf. Cap. III, § 2), en las ciencias de observación, cuyos juicios son particulares y contingentes *(a posteriori)*. -Por último, mientras que el racionalismo expresaba una tendencia filosófica declaradamente metafísica, porque afirmaba la posibilidad del conocimiento de una realidad que trasciende los límites de la experiencia (ideas platónicas, substancias. Dios), el empirismo propende, en general, a negar la posibilidad de la metafísica y a confinar el conocimiento a los fenómenos, a las fronteras de la experiencia: no hay más conocimiento de las cosas y procesos que el que se logra mediante la sensibilidad; la "razón" no podría tener otra función, según esto, como no fuera la de ordenar lógicamente los materiales que los sentidos ofrecen.

La corriente empirista se inicia con F. Bacon (1561-1626), quien, limitándose predominantemente al plano metodológico, establece el principio según el cual toda ciencia ha de fundarse en la experiencia, o, en otros términos, que el único método científico consiste en la observación y la experimentación, y construye en consecuencia una teoría de la inducción.[1] **J. Locke** (1632-1704) fue el primero en desarrollar sistemáticamente la teoría gnoseológica empirista, sosteniendo que todo conocimiento en general deriva de la experiencia. Pero el representante más ilustre de la escuela, y con quien el empirismo llega a su culminación, fue el escocés **David Hume** (1711-1776), porque llevó esta teoría casi hasta sus últimas consecuencias con una hondura y sutileza que convierten sus análisis en piezas maestras de la argumentación filosófica; sus profundas críticas a los dos principales conceptos de que se valía el racionalismo, los conceptos de causalidad y de substancia (cf. Cap. VIII, § 14), preparan el camino para las investigaciones de Kant.

[1] La *inducción* es el razonamiento que va de lo individual a lo general -observando lo que ocurre con un cuerpo sometido a la acción del calor, y luego con otro, y con otro, etc., se termina por llegar al juicio universal: "el calor dilata los cuerpos". La deducción, en cambio, sigue el camino inverso: de lo universal a lo particular o singular -por ejemplo, el silogismo "todos los hombres son mortales, Sócrates...", etc.

Hume fue un excelente escritor y ensayista -autor también de una notable *Historia de Inglaterra-,* y esa habilidad de su pluma lo convierte en uno de los filósofos más sencillos -en la medida en que los filósofos puedan serlo, porque esa facilidad es a veces una apariencia que despista al lector superficial o rápido, y sólo la repetida frecuentación de sus obras consigue percibir las dificultades de fondo con que lucha su pensamiento. Su fuerte reside en la extraordinaria capacidad para el análisis psicológico; y su filosofía puede caracterizarse como psicologismo, porque ese análisis es para él el tipo de análisis propio de la filosofía.

2. *Impresiones e ideas*

Como filósofo empirista. Hume sostiene que todo conocimiento en última instancia procede de la experiencia; sea de la experiencia externa, vale decir, la que proviene de los sentidos, como la vista, el oído, etc., sea de la experiencia íntima, la autoexperiencia. Según esto, el estudio que Hume se propone emprender consistirá en el análisis de los hechos de la propia experiencia, de los que hoy se denominan hechos psíquicos y que Hume llama *percepciones del espíritu* (donde "percepción" es sinónimo de cualquier estado de conciencia). A las percepciones que se reciben de modo directo las denomina Hume *impresiones, y* las divide en impresiones *de la sensación,* es decir, las que provienen del oído, del tacto, de la vista, etc. (las que están referidas al "mundo exterior"), e impresiones *de la reflexión,* vale decir, las de nuestra propia interioridad; ejemplo de impresión de la sensación, un color, o un sabor determinados; impresión de la reflexión, el estado de tristeza en que ahora me encuentro.

Estas impresiones, o representaciones originarias, se diferencian de las percepciones derivadas, que Hume llama *ideas,* como v. gr. los fenómenos de la memoria o de la fantasía. En su *Investigación sobre el entendimiento humano* escribe:

> Todo el mundo admitirá fácilmente que hay una considerable diferencia entre las percepciones del espíritu cuando una persona siente el dolor del calor excesivo, o el placer de la tibieza moderada, y cuando después recuerda en su memoria esa sensación o la anticipa imaginándola.[2]

El recuerdo no es un estado originario, sino derivado de una impresión. Y lo mismo ocurre con la fantasía, cuando se imagina, por ejemplo, un viaje que pensamos realizar próximamente. Y agrega Hume:

> Podemos observar una distinción similar en todas las otras percepciones del espíritu. Un hombre en un acceso de cólera es impulsado de modo muy diferente de otro hombre que sólo piensa en esa emoción.[3]

No es lo mismo, en efecto, estar encolerizado que recordar la cólera del día anterior, o imaginar cómo me puedo encolerizar por algún hecho futuro. Hay entonces una diferencia fundamental entre "impresiones" e "ideas". Y esta diferencia, según Hume, es una diferencia de *intensidad* o *vivacidad:*

> Con el término *impresión* significo, pues, todas nuestras percepciones más vivaces cuando oímos o vemos o palpamos o amamos u odiamos o deseamos o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas -que son las percepciones

[2] *An Enquiry Concerning Human Understanding* (ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford, Al the Clarendon Press, 1961), Section II, p. 17 (trad. esp. *Investigación sobre el entendimiento humano.* Buenos Aires, Losada, [2] 1945. p. 49).
[3] op. *cit.,* sec. II, p. 17 (trad. p. 50).

> menos vivaces de que somos conscientes cuando reflexionamos sobre cualesquiera de esas sensaciones o movimientos antes mencionados.[4]

Tanto las ideas cuanto las impresiones pueden ser a su vez complejas o simples, según que se las pueda descomponer o no:

> Aunque un color particular, o un sabor u olor son cualidades que están todas reunidas en esta manzana, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino que al menos son distinguibles unas de otras.[5]

Todos nuestros conocimientos derivan directa o indirectamente de impresiones. Incluso las ideas o nociones más complejas, aquellas que -por lo menos ante un primer examen- parecen más alejadas de la sensibilidad, en definitiva, si observamos y nos fijamos bien, provienen también ellas de impresiones. Por ejemplo, me puedo hacer la idea de una montaña de oro, dice Hume, y podría creer que se trata de un hecho originario de mi mente; pero no es difícil darse cuenta de que no se trata de una percepción originaria, sino que es simplemente el resultado de una combinación operada por mi espíritu, que ha unido la idea de oro, de un lado, con la de montaña, por el otro, ideas que yo poseía ya de antes y que derivan de impresiones.

Según esto, entonces, el espíritu humano no tiene otra posibilidad como no sea la de mezclar o componer, dividir o unir los materiales que las impresiones suministran. Y en esta actividad el espíritu no responde a otra legalidad que a la de las *leyes de asociación de las ideas* (cf. Cap. VI, § 6). Según Hume, son tres: asociación por semejanza, asociación por contigüidad en el tiempo y en el espacio, y asociación por causa y efecto:

> Creo que nadie dudará de que estos principios sirven para conectar ideas. Un cuadro conduce nuestros pensamientos hacia el original [semejanza]; cuando se menciona un departamento de un edificio naturalmente se sugiere una conversación o una pregunta acerca de los otros [contigüidad]; y si pensamos en una herida apenas podemos evitar que nuestra reflexión se refiera al dolor consiguiente [causa y efecto].[6]

Se da así un notable paralelismo con el esquema básico de la ciencia física moderna. Para ésta, en efecto, a) el mundo material se reduce a unidades últimas, ya indescomponibles, los átomos, cuyo movimiento, combinaciones y separaciones producen la totalidad de los procesos que constituyen el mundo físico; y b) toda la multiplicidad de los cambios que allí ocurren está regida por (o no son más que casos particulares de) una sola ley, la ley de gravedad, descubierta por Newton (cf. Cap. II. § 7). Pues bien, con especial conciencia del segundo momento, Hume traslada aquel esquema al campo del hombre, a su vida espiritual; el subtítulo de su obra mayor, el *Tratado de la naturaleza humana,* es: "un intento para introducir el método experimental de razonar" -es decir, el método de observación y descripción empírica- "en los temas morales" -esto es, en las cuestiones relativas al espíritu humano. En efecto, toda la multiplicidad y variedad de los estados anímicos se reduce a percepciones simples, y a la postre a impresiones simples; y aquella variedad nace meramente de la combinación de tales elementos mediante las leyes de asociación. En el empleo de este principio, que hace paralelo con la ley de Newton,[7] es donde Hume mismo considera que habría de ponerse su título de gloria.[8] [9]

[4] *op. cit.,* sec. II, p. 18 (trad. p. 51).
[5] A T*reatise of Human Nature,* Libro I, Parte I, Sec. I (cd. L.A. Selby-Bigge, Oxfofd, At the Clarendon Press. 1960), p. 2.
[6] *Enquiry,* sec. III, p. 24 (trad. p. 58).
[7] Cf. *Enquiry,* sec. I, pp. 14-15 (Trad. pp. 46-47).
[8] An *Abstract of a Book lately published, entituled A Treatise of Human Nature,* ed. J. M. Keynes and P. Sraffa. Cambridge, 1938 (cit. por T.E. Jessop, "Sonic Misunderstandings of Hume", en V. C. Chappell. ed., *Hume,* London. Macmillan. 1968. p. 47).

3. ***El principio fundamental del empirismo***

Hume puede entonces resumir lo dicho y enunciar su principio fundamental empirista en los siguientes términos:

> todos los materiales del pensar se derivan de nuestras sensaciones externas o internas. Sólo la mezcla y composición de éstas pertenece al espíritu y a la voluntad. O, para expresarme en un lenguaje filosófico: todas nuestras ideas, o percepciones más débiles, son copia de nuestras impresiones o percepciones más vivaces.[10]

Hume cree poder probar el principio empirista mediante dos argumentos. En *primer* lugar,

> cuando analizamos nuestros pensamientos o ideas, por más compuestos o sublimes que sean, veremos siempre que se reducen a ideas tan simples como eran las copias de sensaciones precedentes. Aun aquellas ideas que parecen más alejadas de este origen, después de cuidadoso examen aparecen como derivadas de él.[11]

De manera que si nos ponemos a analizar nuestras ideas, por más complicadas o sublimes que sean, por más alejadas de la sensibilidad que parezcan, se verá que en última instancia se reducen siempre a impresiones. Y de ello es un ejemplo, además de la "montaña de oro", ya mencionada, la mismísima idea de Dios. En efecto,

> la idea de Dios, con el significado de un Ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestro propio espíritu y al aumentar ilimitadamente estas cualidades de bondad y sabiduría.[12]

La idea de Dios es la idea de un ente infinitamente sabio, infinitamente poderoso, infinitamente bueno, etc. Hume se pregunta de dónde procede tal idea, y observa que ella no es más que la reunión y multiplicación al infinito de ideas de cualidades características de nuestro propio espíritu. Pues mediante la reflexión me doy cuenta de que poseo algunos conocimientos, un cierto saber; la reflexión me permite también observar en mí cierta capacidad para hacer cosas, un cierto poder; y me percato asimismo, de la misma manera, que hay en mí cierta bondad. Multiplico luego al infinito la idea de saber, y obtengo la idea de sabiduría infinita y perfecta; hago lo mismo con la idea de poder, y formo la idea de poder infinito u omnipotencia; y extendiendo igualmente la idea de bondad, llego a forjarme la idea de bondad absoluta y perfecta. Enlazo por último estas tres ideas -omnisciencia, omnipotencia y bondad suma- en una sola idea compleja, y entonces tendré formada la idea de Dios.[13] En tanto que para Descartes la idea de Dios era una idea innata, que el hombre no es capaz de producir (cf. Cap. VIII, § 11), para

[9] Nota: No obstante, puede muy bien plantearse la pregunta de si las llamadas leyes de asociación de ideas son verdaderas leyes, y no más bien, en el mejor de los casos, tipos de relación muy vagos, que se dan en cada individuo de manera diferente. Pues se habla de "ley" cuando puede establecerse una relación de modo preciso, con necesidad, pudiendo predecirse con rigor lo que ha de suceder; así se sabe con seguridad que si tomo con mis dedos esta hoja de papel y la suelto, fatalmente habrá de caer (ley de gravedad). Pero si se pronuncia la palabra "blanco", esta "idea" la llevará a una persona a imaginar "negro", por contraste; otra pensará en la nieve; otra evocará "banco" porque es poeta o gusta de las rimas. Según esto, el modo de asociar es cuestión que depende de la personalidad respectiva (y no que la personalidad fuese resultado mecánico de las asociaciones, como viene a sostener el asociacionismo).- Cf. L.J. Guerrero. *Psicología.* SS 97-100, Buenos Aires, Losada, ' 1946.-

[10] *Enquiry,* sec. II, p. 19 (trad. p. 52).

[11] loc. cit.

[12] loc. cit.

[13] Ya en la Antigüedad. JENÓFANES (alrededor de 570 - 470 a.C.) había dicho que "si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos, y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imitación del propio" (frag. 15, trad. R. MONDOLFO. *El pensamiento antiguo,* I. p. 76).

Hume es una idea construida por el espíritu sobre la base del material que proporcionan impresiones de la reflexión (es, entonces, lo que Descartes llamaba "idea facticia", cf. Cap. VIII, § 10).

Y mientras que el filósofo francés se sentía forzado a sostener que a esa idea correspondía en la realidad un ente efectivamente existente (cf. Cap. VIII, §11), Hume se limita tan sólo a comprobar que de hecho tenemos tal idea, pero que, por el momento al menos, no es sino una idea más, sin ningún privilegio respecto de las otras, y comparable por tanto a la idea de centauro, a la de sirena o a la de montaña de oro. Quizás a la idea de Dios corresponda una realidad, es posible que haya Dios (como tal vez haya sirenas en algún remoto lugar del océano), pero también es posible que no exista; por lo tanto, Dios no es por lo pronto, según Hume, nada más que una mera idea.

El *segundo* argumento dice:

> si ocurre que, por defecto del órgano, una persona no es capaz de experimentar ninguna clase de sensación, tiene la misma incapacidad para formar las ideas correspondientes. Así, un ciego no puede formarse noción de los colores ni un sordo de los sonidos. [14]

Pero si se otorgase a cualquiera de ellos el buen uso del órgano de que carecen, el ciego pronto llegaría a alcanzar la idea de color o el sordo la de sonido.

De esta manera Hume se encuentra en condiciones de formular el *criterio* con que determinar la validez de una idea. Toda idea deriva en definitiva de alguna impresión, según se ha visto; pero para que la idea tenga valor objetivo, es preciso que copie o represente exactamente una impresión, es decir, que le *corresponda una impresión con el mismo significado que posee la idea* -y si se trata de una idea compleja, habrá de corresponderle una impresión a cada uno de sus elementos, y en la misma relación con que se dan en la idea. Una idea es válida en cuanto concuerda con las impresiones.[15] Sí la impresión faltase, como en el caso de la montaña de oro -porque no tengo impresión de montaña y oro *a la vez-,* ello querría decir que la idea no es válida, que no es una idea objetiva, sino una idea carente de significación real, producto sólo de la imaginación. En consecuencia.

> Cuando abriguemos, pues, la sospecha de que un término filosófico se emplea sin ninguna idea o significación -como es muy frecuente- tenemos que preguntarnos: *¿de qué impresión se deriva esta supuesta idea?* Y si es imposible asignarle alguna, esto servirá para confirmar nuestra sospecha.[16]

4. *Conocimiento demostrativo y conocimiento fáctico*

Hume distingue dos tipos fundamentales de objetos de conocimiento y, respectivamente, de ciencias. Por una parte, posible objeto de conocimiento lo constituyen las relaciones entre las ideas: éste es el tema de las matemáticas ciencia demostrativa -es decir, que se vale tan sólo de la razón-, cuyas verdades son necesarias *(a priori),* no dependen para nada de la realidad, sino que se fundan exclusivamente en el pensamiento.

[14] *Enquiry,* sec. II, p. 20 (trad. p. 52).
[15] Cf. *Treatise,* Libro II, parle III. sec. III, p. 415; II, III, X, p. 448; III, 1, I, p. 458.
[16] *Enquiry,* sec. III. p. 22 (trad. pp. 54-55).

La proposición: *el cuadrado de la hipotenusa es igual a los cuadrados de los dos lados* expresa una relación entre estas figuras. *Tres veces cinco es igual a la mitad de treinta* expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por el mero trabajo del pensamiento, sin que dependan de algo existente en alguna parte del universo. Aunque en la naturaleza no hubiera jamás un círculo o un triángulo, las verdades demostradas por Euclides siempre conservarían su certeza y evidencia.[17]

El otro género de conocimientos es el que se refiere a los hechos (*matters of fact),* a las cosas existentes *(existences),* y es evidente que se trata de un tipo de saber muy diferente al anterior, desde el momento en que sus afirmaciones son siempre *contingentes,* no necesarias *(a posteriori).*

La segunda clase de objetos de la razón humana, los hechos, no son descubiertos del mismo modo, ni nuestra evidencia *(evidence)* de su verdad; por más grande que sea, es de naturaleza igual a la anterior. Lo contrario de todo hecho es siempre posible, porque nunca puede implicar contradicción y porque el espíritu lo concibe con la misma facilidad y distinción como si estuviese complétame: te de acuerdo con la realidad. La proposición *el sol no saldrá mañana* no es menos inteligible y no implica mayor contradicción que la afirmación *mañana saldrá.* Sería en vano, pues, tratar de demostrar su falsedad. Si fuera falsa por demostración implicaría contradicción y el espíritu nunca podría concebirla distintamente.[18]

Este tipo de conocimientos referentes a la realidad no ofrecen propiamente problema alguno en la medida en que estén constituidos tan sólo por impresiones o recuerdos -vemos hoy salir el sol, lo vimos ayer, anteayer, etc. Pero ocurre que constantemente vamos más allá de las impresiones mismas, y aun de los recuerdos, para hacer afirmaciones concernientes al futuro, a algo de lo que no hay ni impresión ni recuerdo, como cuando se afirma que "el sol saldrá mañana". ¿Qué es, se pregunta Hume, lo que nos permite ese pasaje?

Todos los razonamientos que se refieren a los hechos parecen fundarse en la relación de *causa* y *efecto.* Sólo mediante esta relación podemos ir más allá de los datos *[evidence]* de nuestra memoria y de los sentidos. [...] Un hombre que encuentra un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta sacará en conclusión que alguna vez ha habido hombres en la isla.[19]

Por lo tanto es preciso investigar esta idea de causalidad.

5. *Crítica de la idea de causalidad*

La idea de causalidad es de enorme significación, como el mismo Hume se apresura a reconocer, pues se trata de una noción que se nos impone y empleamos constantemente. Por ejemplo, nos encontramos en una habitación a obscuras y oímos una voz; inmediatamente suponemos que esa voz proviene de una persona, pues a nadie se le ocurriría imaginar que esa voz no procede de alguien que la ha emitido. Establecemos entonces un enlace causal entre la voz (efecto) y la fuente productora (causa). De modo semejante, esperamos en el futuro que las mismas causas irán acompañadas por los mismos efectos; que, v. gr., si pongo la mano en el fuego, me

[17] op. *cit.,* sec. IV. parte I, p. 25 (trad. p. 62).
[18] op. *cit.,* pp. 25-26 (trad. p. 62).
[19] op. cit p. 26 (trad. p. 63).

quemaré. Y es obvio que sin este tipo de previsiones, la vida humana no podría desenvolverse de manera adecuada. El agricultor siembra los granos esperando que luego habrán de producir su fruto, tal como hasta ahora ha ocurrido. La importancia de esta idea de causalidad, pues, es patente, incluso en las manifestaciones más corrientes de la vida cotidiana.

Ahora bien, se trata de una idea compleja, en la que el análisis revela cuatro elementos o componentes, a) Ante todo un primer hecho, lo que llamamos "causa", que inicia el proceso, b) En segundo lugar, otro hecho, como término del proceso causal, y que es lo que se llama "efecto", c) En tercer lugar, una cierta relación temporal entre a) y b), a saber, una sucesión: primero aparece la causa, más tarde el efecto, d) Por último, para que pueda hablarse de relación causal, el primer hecho tiene que *producir* el segundo, o, dicho con otros términos, el primer hecho posee una cierta *fuerza* o energía que hace que aparezca el segundo, y ello de tal manera que, dado el primer hecho, el otro necesariamente tiene que darse; la relación de causalidad, pues, y *esto es lo esencial,* es una *relación de conexión necesaria.*

Un ejemplo aclarará lo dicho, y a la vez permitirá comprender la crítica de Hume. Tómese el caso más sencillo que pueda ocurrírsenos: En una mesa de billar, una bola en movimiento se dirige hacia otra, que se encuentra en reposo; la golpea, y entonces también se mueve la segunda bola. Se dice entonces que el movimiento de la primera es la causa del movimiento de la segunda.

Pues bien, lo que ahora corresponde hacer, según las premisas de Hume (cf. § 3), es comprobar si cada uno de los cuatro elementos encontrados en la idea de causalidad tiene su correspondiente impresión, o no. a) Sobre la base del ejemplo anterior, está claro que hay impresión del primer hecho, porque veo la primera bola en movimiento, b) Y es obvio que lo mismo ocurre con el segundo hecho: también percibo el movimiento de la segunda, c) En tercer término, también se percibe la sucesión: primero se observa un movimiento, el otro se lo percibe más tarde, d) El problema, en cambio, aparece con el cuarto factor, que sin embargo -es preciso observarlo- es el que tiene mayor peso o importancia en la cuestión, porque constituye la esencia misma de la causalidad; sin él, en efecto, nos encontraríamos con una mera sucesión, *no* con una conexión causal, pues ésta requiere, además de la sucesión, que el segundo hecho sea *necesariamente producido* por el primero.

Y bien, ¿hay impresión de la *conexión necesaria* del primer hecho con el segundo? ¿Percibo, o percibe alguien, que el primer hecho *produce* el segundo? O, para expresarnos con el lenguaje de la física, que constantemente emplea el concepto de causa (cf. Cap. III, § 9), y según la cual hay una fuerza, o energía cinética, que se transmite de una bola a la otra, ¿vemos u oímos la fuerza? ¿la olemos, palpamos o saboreamos? ¿Tenemos impresión de ella? Hay impresiones visuales de rojo, azul, verde, etc., y auditivas de sonidos y ruidos, y táctiles de lo duro o lo blando, etc., pero no hay impresión ninguna de fuerza o conexión necesaria, no hay absolutamente ninguna impresión de que el movimiento de la segunda bola resulte necesariamente del movimiento de la primera, de que ésta transmita a aquella alguna fuerza.

> Cuando miramos los objetos externos a nuestro alrededor, y consideramos la acción de las causas, ni en un solo caso somos capaces de descubrir alguna fuerza o conexión necesaria, alguna cualidad que ligue el efecto a la causa y que hace que el uno sea la infalible consecuencia de la otra. Sólo encontramos que el primero realmente, de hecho, sigue a la otra. El impulso de una bola de billar va acompañado del movimiento de la segunda.[20]

[20] op. cit. sec. VII. parte I, p. 63 (trad. pp. 111-112, retocada).

La experiencia nos muestra *sólo sucesiones* -que después del movimiento de la primera bola ocurre el segundo-; pero no nos enseña absolutamente nada más.

No nos dice, en modo alguno, que entre los hechos haya una relación necesaria tal que, dado el primer hecho, forzosamente tenga que ocurrir el segundo.

Podría entonces suponerse que esa noción de fuerza o conexión necesaria procediese de la razón, que se tratase de un conocimiento *a priori;* y que. por tanto, el supuesto básico mismo del empirismo fuese falso. Sin embargo, según Hume, no es así. La razón procede siempre guiándose por el principio de contradicción, de tal manera que es racionalmente posible todo lo que no sea contradictorio; y no es contradictorio que la segunda bola no se mueva; por tanto, por la sola razón no se conoce la relación *causal.*

> Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra y aun suponiendo que por casualidad se me ocurriera que el movimiento de la segunda bola es el resultado de su contacto o impulso, ¿no puedo acaso suponer que cien sucesos diferentes podrían haberse seguido de esa causa? ¿No pueden ambas bolas quedar en absoluto reposo? ¿No puede la primera bola volver en línea recta o rebotar en la segunda en cualquier línea o dirección? Todas estas suposiciones son compatibles y concebibles. ¿Por qué, entonces, deberemos dar preferencia a una que no es más compatible y concebible que el resto? Ninguno de nuestros razonamientos *a priori* será capaz de mostrarnos un fundamento de esta preferencia.[21]

Dicho de otro modo: con la razón solamente -esto es, sin recordar lo que ya sabemos y sin ningún otro recurso a la experiencia-, simplemente pensando sobre un hecho, nunca se llegará a saber qué efecto podrá producir, porque racionalmente son pensables sin contradicción las más diversas posibilidades. La idea de conexión necesaria, pues, tampoco procede de la razón.

> Aunque se suponga que las facultades racionales de Adán eran completamente perfectas desde el primer momento, no podría haber inferido de la fluidez, y transparencia del agua que podía ahogarse en ella, o de la luz y el calor del fuego, que éste podía consumirlo.[22]

Sin embargo, la verdad es que el hombre no se limita a comprobar meras sucesiones, sino que, según antes se dijo, afirma relaciones causales y está seguro de que los objetos similares irán acompañados por efectos similares:

> Si se nos presenta un cuerpo de color y consistencia iguales a los de) pan que anteriormente hemos comido, no tendríamos inconveniente en volver a comerlo, previendo con certeza un alimento y sustento iguales,[23]

así como confiamos en que la bola de billar ahora en movimiento habrá de mover a la que encuentra en su camino. ¿Cómo es que pasamos de los casos observados a los casos futuros, y con plena seguridad de que siempre ha de ocurrir así?

6. *Origen de la idea de causalidad*

Es un hecho que poseemos la idea de conexión necesaria; por ende, es preciso rastrear su origen. Para ello Hume imagina un experimento:

[21] *op. cit.,* sec. IV, parte I, pp. 29-30 (trad. p. 67); cf. sec. IV, parte II, p. 35 (trad. pp. 75-76).
[22] *op.cit.,* sec. IV, parte I, p. 27 (trad. p. 64, retocada).
[23] *op. cit.,* sec. IV, parte II, p. 33 (trad. p. 74).

Supongamos que una persona dotada de las más poderosas facultades de razón y reflexión aparece repentinamente en nuestro mundo.[24] Esto es, se parte de la hipótesis de que de pronto apareciese en nuestro mundo una persona perfectamente desarrollada, sin haber pasado por las experiencias de la niñez, la juventud, etc., pero con su inteligencia y sus sentidos maduros. Entonces, ¿qué conocería del mundo que le ofrecen los sentidos y que por primera vez observa?

> En verdad, lo que vería sería una continua sucesión de objetos, y un suceso siguiendo a otro, pero *no* podría descubrir nada más. Al principio, no sería capaz, mediante ningún razonamiento, de llegar a la idea de causa y efecto.[25]

El personaje del ejemplo, por hipótesis desprovisto de cualquier experiencia previa, no vería en el mundo nada más que *meras sucesiones* de hechos -*no* relaciones causales-; vería, v. gr., que al movimiento de una bola de billar *sigue* el de la otra, y no percibiría absolutamente nada más, de modo que no podría establecer ninguna conexión causal.

Ahora bien, transcurrido cierto tiempo, la actitud de nuestro hombre habrá de cambiar. En efecto, supongamos

> que esta persona ha adquirido más experiencia y que ha vivido tanto tiempo en el mundo que ha observado que los objetos o sucesos familiares están constantemente ayuntados.[26]

La experiencia, las repetidas observaciones, le han permitido notar que los dos hechos del ejemplo, el movimiento de una bola de billar y el de la otra, han estado siempre acompañados o ayuntados *(conjoined);* que constantemente un hecho ha seguido al otro; en un caso, en dos, en cien, en todos los casos que han caído bajo su observación. Y entonces, como consecuencia de toda esta experiencia, después de haber visto muchas veces que cuando una bola de billar golpeaba a otra la segunda se movía, ocurre algo nuevo en su espíritu: que si ahora, una vez más, ve una bola de billar en movimiento dirigirse hacia otra, concluirá, *antes* de ver lo que va a suceder, que la segunda bola también se va a mover:

> Inmediatamente infiere la existencia de un objeto [el movimiento de la segunda bola] por la aparición del otro [el movimiento de la primera]. Y, sin embargo, con toda su experiencia, no ha adquirido ninguna idea o conocimiento de la fuerza oculta por medio de la cual el primer objeto produce el otro; y tampoco es un proceso de razonamiento el que lo induce a sacar tal inferencia.[27]

Nuestro hombre ha observado multitud de casos en los cuales una bola de billar golpea a otra y la segunda se mueve, y se pregunta entonces Hume si esa persona, después de haber visto tal número de casos, ve, en rigor, *algo más* que lo que había visto en la *primera* ocasión. La primera vez, cuando apareció de repente en el mundo, no vio más que sucesiones; ahora, después de la observación de muchos casos, ¿ve acaso algo más? Es evidente que no, que no hay ninguna nueva impresión. Ni tampoco hay nada con que la razón pueda haber contribuido, según se mostró más arriba. Y, sin embargo, ahora el personaje del ejemplo hace algo que antes no había podido hacer: con sólo ver el primer movimiento, *infiere el segundo.* ¿Qué ha ocurrido, entonces, para que pueda

[24] *op. cit.,* sec. V, parte I, p. 42 (trad. p. 84).
[25] loc. cit.
[26] loc. cit.
[27] loc. cit.

realizar tal inferencia? Puesto que hay que excluir a la razón y a la experiencia, ¿qué nuevo factor o facultad ha entrado en juego?

Pues bien, el principio que ha permitido la inferencia no es, según Hume, sino lo que se llama *hábito* o costumbre. Porque esa especie de mecanismo mental que es el hábito, y que se forma mediante un proceso de repetición -piénsese en la memorización de una poesía, v. gr.-, consiste en la tendencia a reproducir un plexo o conjunto de hechos psíquicos aprendidos cuando se revive una parte de dicho conjunto (no hace falta más que decir: "en el cielo las estrellas...", para que el niño inmediatamente siga con "en el campo las espinas, etc."). De modo parejo, a fuerza de observar casos semejantes se asocian en el espíritu tan estrechamente la idea de una bola de billar en movimiento y el movimiento de otra, que llega un momento -el momento en que el hábito se ha constituido- en que, con sólo percibir el primer movimiento, inmediatamente acude a la imaginación el segundo, y así se lo anticipa antes de que realmente haya ocurrido.

> Este principio [el que explica la inferencia] es la costumbre o hábito. Porque siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin ser impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos que esta propensión es el efecto de la costumbre.[28]

Lo que Hume sostiene es en el fondo algo muy sencillo; paradójicamente, la dificultad del argumento reside en la extrema sencillez de lo analizado. El genio de Hume reside en su extraordinaria capacidad para analizar lo más sencillo, lo más obvio, y que justo por serlo es lo que menos observamos (cf. Cap. III. § *5).* La costumbre, el hábito, tiene fuerza tal sobre nosotros, que nos resulta muy difícil regresar a los datos sensibles tal como éstos se presentan y Hume nos pide, libres de todo lo que no sean las puras impresiones. Pero si se hace el esfuerzo, y se lo logra, se verá que Hume está en lo cierto.

En resumen, entonces, esa noción de fuerza o conexión necesaria, que constituye el núcleo de la idea de causalidad, no nos la proporciona la razón ni hay tampoco impresión ninguna de ella. No es nada más que resultado del hábito: como constantemente, cada vez que se acerca la mano al fuego, se siente calor, termina por inferirse que hay una conexión forzosa entre el fuego y el calor.

> Parece, pues, que esta idea de una conexión necesaria entre los sucesos surge de casos similares en que ocurre la ayuntación constante de estos sucesos, ya que ninguno de estos casos [por sí solo] puede sugerirnos esa idea, aunque fueran examinados por todos sus costados y desde todos los ángulos. Pero en un número de casos que se suponen similares, no hay ninguna diferencia con cada uno de los casos aislados, salvo que después de una repetición de casos similares el hábito conduce al espíritu, al aparecer un suceso, a esperar su acompañante usual y a creer que existirá. Por tanto, esta conexión que *sentimos* en el espíritu, esta acostumbrada transición de la imaginación de un objeto a su acompañante usual, es el sentimiento o impresión a partir de la cual formamos la idea de fuerza o de conexión necesaria. Eso es todo.[29]

Se ve ahora, por fin, cuál es la *impresión de la que proviene* la idea de *conexión necesaria:* es *la impresión* o sentimiento, que el espíritu experimenta, *del tránsito usual de una idea a otra asociada con ella.* Pero también se comprende que esta idea de la causalidad no es, tomada en rigor, teoréticamente válida, que no nos da conocimiento de las cosas mismas: porque *no* tiene el mismo sentido que posee la impresión (cf. § 3). En efecto, la impresión se refiere a la forzosidad *del hábito,* de manera que es el sentimiento de una necesidad subjetiva, si así puede decirse; en cambio, la idea de conexión

[28] op. cit. , p. 43 (trad. pp. 84-85).
[29] op. cit. , scc. VII, parle II, p. 75 (Irad. p. 126, retocada).

necesaria está referida -ilegítimamente- a las cosas mismas. La conexión necesaria resulta de una especie de "proyección" a las cosas mismas, de lo que no es más que un hábito: es la conversión de una relación subjetiva en una relación objetiva. Pero la "necesidad" de los hábitos no es una verdadera necesidad en el sentido riguroso de la palabra, sino válida únicamente para cada individuo en función de las experiencias que cada uno haya tenido; no es una necesidad objetiva, propiamente dicha, como la del juicio "la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos".

La crítica de Hume, entonces, viene a suprimir el valor *teorético* de la noción de causalidad. Que pueda tener alcance objetivo, no es más que *creencia (belief)* nuestra, sin duda útil, de gran importancia *práctica,* según se dijo (cf. § 5), porque sin ella la vida humana se haría imposible; pero una "creencia", por muy sólida que parezca, no es más que una convicción subjetiva, carente en principio, hasta donde sepamos, de fundamento en la realidad, y por tanto, encarando la cuestión con rigor y desde un punto de vista puramente teórico, la idea de causalidad es una idea inválida. Y si bien dentro del campo de la experiencia constituye una guía útil y aun indispensable, resultará totalmente engañosa si pretende empleársela en la metafísica: porque en este territorio no es posible comprobar sucesiones constantes, y por tanto su empleo será enteramente arbitrario y caprichoso.

Pero con esto, entonces, de acuerdo con la crítica de Hume, se viene abajo uno de los pilares capitales de la metafísica racionalista, que había otorgado un lugar de privilegio a la causalidad, llegando Spinoza a identificarla con la razón misma -"causa" *o* "razón" (cf. Cap. VIII, § 14)- y fundando en ella Descartes su primera prueba de la existencia de Dios (cf. Cap. VIII, § 1 1).

7. *Crítica de la idea de substancia*

La crítica de Hume al concepto de substancia procede prácticamente sobre las mismas líneas que la crítica a la causalidad. Esta noción de substancia es una noción en apariencia muy clara y que todos empleamos diariamente y de modo continuo; "substancia" equivale a "cosa", y constantemente estamos refiriéndonos, en las palabras o en los hechos, a cosas, como la silla, la mesa o el sol. La idea de *substancia,* según tuvo oportunidad de señalarse (Cap. VIII, § 14), significa lo que-está-debajo -esta mesa, por ejemplo- de los accidentes -roja, de diez quilos, dura, de cuatro patas, etc.-; es lo que unifica los accidentes variados y cambiantes, constituyendo su fundamento permanente, permitiendo que esta mesa sea la misma aunque se la pinte de verde, se le quite una pata, etc.

Pues bien, es preciso preguntarse si hay impresión de substancia o cosa. Fuera de duda, tenemos impresiones de los accidentes; en nuestro caso, vemos el color rojo de esta mesa, palpamos su dureza, etc. Pero, ¿tenemos impresión de esta mesa? Fijémonos bien en la pregunta: ésta no inquiere por las impresiones de los accidentes de la mesa, sino por la impresión de la mesa misma. ¿Vemos, olfateamos, gustamos o tocamos la substancia que es "esta mesa" -no los accidentes, sino esta cosa, esta mesa misma? Y es preciso confesar que no, que no hay tal impresión. Quien lo dudara, no tendría más que consultar un manual de psicología y buscar en el capítulo referente a las sensaciones: allí verá que hay sensaciones de rojo, de amarillo, de dureza, de agrio, etc., pero no encontrará sensaciones de mesa ni, en general, de cosas o substancias.

> Si [la idea de substancia] nos fuese comunicada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué manera? Si fuese percibida por los ojos, debe ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y lo mismo respecto

de los otros sentidos. Pero creo que nadie afirmará que la substancia es un color, ni un sonido, ni un sabor.[30]

Aunque parezca paradójico, es necesario afirmar que *no vemos esta mesa,* ni la tocamos, ni la olemos, etc.; lo único que vemos, tocamos, olemos, etc., son sus accidentes, no la mesa misma.

Pero, tal como en el caso de la causalidad, habrá que preguntar en seguida cómo se forma esta idea de substancia o cosa. La explicación es semejante. Miro estoque tengo ante mis ojos y que llamo "esta mesa"; cierro los ojos, luego los vuelvo a abrir y me encuentro con impresiones semejantes a las primeras; me voy de esta habitación, regreso luego de un tiempo, y vuelvo a tener impresiones semejantes. El enlace que se da entre las distintas percepciones es semejante, constante. Y la repetida ejecución del mismo enlace perceptivo forma en mí un hábito -determinado, entonces (no por la repetición de una misma sucesión, como en el caso de la causalidad, sino) por la repetición regular de un mismo conjunto, relativamente constante, de *impresiones contiguas.* El hábito me lleva a *creer* que esas impresiones contiguas, no se acompañan meramente unas a otras, sino que están necesariamente enlazadas entre sí por algo que las une, y que es lo que llamamos cosa o substancia. Y este algo en que creemos se lo proyecta en la realidad, suponiendo que hay en ella *algo,* una substancia, que existe constantemente a lo largo del tiempo romo soporte de los accidentes. Mas de este modo no se hace sino confundir una necesidad subjetiva con la objetiva. Así escribe Hume:

> La idea de una substancia [...] no es más que un conjunto *(collection)* de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el cual somos capaces de recordar, para nosotros mismos o los otros, este conjunto.[31]

De manera que lo que llamamos "esta mesa" no es propiamente una cosa o substancia, sino solamente un conjunto relativamente constante de ideas simples contiguas -idea de rojo, de dureza, etc.- que designamos con un nombre -"esta mesa", o bien "la mesa de mi escritorio"- con el propósito de facilitar el recuerdo o la mención, para saber, en una palabra, a qué particular conjunto de impresiones nos referimos. En una carta del año 1746 escribía el filósofo:

> en lo que se refiere a la idea de substancia, debo reconocer que, como no tiene acceso al espíritu a través de ninguno de nuestros sentidos o sentimientos [pues de ella no hay impresión ninguna], siempre me ha parecido que no es nada más que un centro imaginario de unión entre las diferentes y variables cualidades que pueden encontrarse en cada trozo de materia[32]

que nos ofrezca la experiencia.

8. *Crítica de la idea de alma*

La crítica que se ha hecho ha estado dirigida a la noción de substancia en general, si bien se tomó como ejemplo una substancia material o corporal, "esta mesa". Pero la misma crítica se aplica de modo semejante a La substancia pensante, alma o yo. La idea

[30] *Treatise.* lib. I, parte I, sec. VI, p. 16.
[31] loc. *cit.* (trad. esp.. Madrid, Calpe, 1923, tomo I, p. 44, retocada).
[32] *The Letters of David Hume* (ed. by J.Y.T. Greig. Oxford, At the Clarendon Press, 1932). tomo I, p. 94.

de alma es paralela a la de substancia material: este pensamiento que ahora pienso, este dolor o este deseo particulares que en este momento experimento, serían estados pasajeros, manifestaciones o accidentes del alma misma, de la substancia pensante que soy yo. Ahora bien, ¿tengo impresión de mi alma o yo?

No hay duda de que tengo impresión -impresión de la reflexión- de mi dolor presente, o de que deseo algo, etc., es decir, tengo impresión de los que llamo accidentes de mi alma. Pero en cambio no parece en modo alguno que tenga impresión del alma, de la cual este acto de pensar, este recuerdo, este deseo, serían las expresiones o estados pasajeros. En efecto,

> cuando penetro más íntimamente en lo que llanto *yo mismo (myself),* tropiezo siempre con alguna u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer.[33]

Lo que yo percibo en mí mismo es siempre algún estado particular –este recuerdo, este placer, etc.; sobre ello no hay duda ninguna. Pero en cambio no encuentro ninguna impresión de mi alma o yo.

> No puedo jamás sorprenderme a *mí mismo (myself)* sin percepción alguna, y jamás puedo observar nada, sino la percepción [particular que se da en cada caso].[34]

De mí mismo no puedo observar sino mis diversas percepciones particulares, pero no lo que sería yo mismo, mi yo substancial, independientemente de aquellas manifestaciones. Mi yo o alma, conforme a la teoría substancialista, debiera ser algo diferente de mis estados particulares; pero ocurre que no tengo impresión ni percepción ninguna de mí mismo fuera de estos estados particulares, y por tanto no sé en absoluto si hay tal alma o no.

> Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de *mí mismo* y puede decirse verdaderamente que no existo.[35]

En el sueño profundo no hay ninguna percepción; pero entonces tampoco tengo conciencia de mí mismo, no sé si existo o no, y más bien podría decirse que no existo, puesto que no tengo entonces impresión ni conocimiento ninguno. Suprimida toda percepción particular -suprimido todo accidente- parece que se suprime a la vez el yo -la substancia "pensante". Y continúa Hume:

> Y si mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar después de la disolución de mi cuerpo, me hallaría totalmente aniquilado, y no puedo concebir qué más se requiere para hacer de mí un no-ser perfecto.[36]

En conclusión, entonces, lo que llamamos "alma" o "yo" no es nada más que el conjunto o la serie de mis percepciones o estados anímicos. La substancia pensante es sólo

[33] *Treatise,* lib. I. parte IV, sec. VI, p. 252 (trad. esp.. I, p. 390, retocada).
[34] loc. *cit.* (trad. *loc. cit.,* retocada).
[35] loc. cit (trad. loc. cit.)
[36] loc. cit (trad. loc. cit.)

> un haz o conjunto *(bundle or collection)* de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con rapidez inconcebible y que se hallan en flujo y movimiento perpetuos.[37]

El alma no es la base o soporte misterioso del cual mis diversos estados psíquicos particulares fuesen manifestaciones, como había sostenido Descartes. Para Hume no se trata más que de una serie de percepciones que se suceden muy rápidamente en continuo flujo: esta corriente, considera como totalidad, es lo que se llama "yo"; y éste no es nada más.

9. *Excursus. La "superación" de los filósofos*

No será superfluo que en este punto formulemos una observación que, no por estar hecha de modo marginal, deja de tener grave importancia, si es que se quiere comprender la índole de la filosofía.

Las ideas de causalidad y substancia son fundamentales para el racionalismo, según se dijo (cf. Cap. VIII. § 14). A Descartes le parecieron tan claras y distintas, que ni por un momento parece haber dudado de ellas. Y sin embargo Descartes fue el filósofo de la duda, y la duda metódica exigía no admitir nada porque sí. y. por tanto, requería implícitamente el examen de aquellas ideas. Descartes no lo hizo, convencido de que se trataba de nociones tan evidentes que están más allá de toda posible duda. Que, por el contrario, se trata de conceptos bastantes sospechosos, lo mostró Hume magistralmente. Ahora bien, ¿significa esto que Hume fue más inteligente o hábil que Descartes, o. todavía más que nosotros, que repetimos las críticas de Hume, hemos de considerar a Descartes un filósofo "superado" (por lo menos en lo que se refiere a aquellas nociones) y podemos dar por falso o perimido su sistema? Creerlo sería caer en la más grande ingenuidad y precipitación de juicio, y en el fondo no comprender la esencia de la filosofía, que siempre nos está exigiendo regresar a los grandes pensadores del pasado.

Descartes, que idea el método de la duda, "olvida" dudar de la substancia y de la causalidad. Pero no por una falla, por decir así, no porque fuese torpe donde nosotros nos hemos vuelto más hábiles, sino porque todo filósofo, como todo hombre, tiene sus limitaciones, y nadie puede saltar por encima de la propia sombra. Estas nociones de substancia y causalidad son, por expresarnos así, parte de la sombra de Descartes como filósofo e individuo histórico, constituían su propio ser; y justamente lo más difícil es hacernos objetivo lo que nosotros mismos somos. Es en el fondo mismo del hombre, en su más íntima esencia, donde se encuentran las limitaciones de la filosofía. Se afirmó páginas atrás (Cap. III, § 10) que la filosofía pretende ser un saber sin supuestos; pero también se apuntó que ello es sólo un *desiderátum.* Porque la constitución propia del hombre, lo que la filosofía actual se complace en llamar la "finitud" del hombre, le impide alcanzar el ideal del saber absolutamente libre de supuestos; al contrario, el hombre, por esencia, los requiere. Y en cierto modo podría decirse que *la historia de la filosofía,* contemplada en su conjunto, es como una sucesión donde cada filósofo va mostrando los supuestos sobre los que se movió el filósofo anterior, sin perjuicio de que, a su vez, sea víctima de los que el predecesor había descubierto, o de otros nuevos.

[37] loc. cit. (trad. I. p. 391, retocada).

10. *Balance de la filosofía de Hume. Escepticismo* y *naturalismo*

La filosofía de Hume, por lo que hemos visto (pero es preciso aclarar que la exposición ha excluido su ética), termina por disolver todo conocimiento y toda realidad en meras impresiones: no hay ni cosas, ni alma, ni conexiones necesarias, o, al menos, no tenemos ninguna seguridad de que las haya. Sin embargo esto no significa ir a parar al escepticismo absoluto o pirrónico, que para Hume no sería más que una "diversión" *(amusement)*[38] del pensar ocioso, porque

> aunque un pirrónico pueda arrojarse a sí mismo o arrojar a otros a un estado de momentánea confusión y de sorpresa por sus profundos razonamientos, el primero y más trivial suceso de la vida pondrá en fuga todas sus dudas y escrúpulos y lo dejará al mismo nivel, en todo punto de acción y especulación, que los filósofos de cualquier otra secta, o que aquellos que nunca tuvieron que ver con investigaciones filosóficas. [39]

El escepticismo absoluto llevaría a eliminar toda acción y todo pensamiento. Pero en verdad tal escepticismo es imposible; la naturaleza, el instinto, lo superan de hecho: "La naturaleza es siempre demasiado fuerte para los principios",[40] es decir, para las especulaciones, que siempre serán vencidas por la vida. A pesar de todas las dificultades que se han revelado en los análisis de la causalidad y de la substancia, a cada momento de la vida diaria razonamos suponiendo cosas y nexos casuales, "y no podríamos subsistir de ningún modo sin emplear esta clase de argumento."[41] La praxis refuta al escepticismo; La acción, el trabajo *(employment)* y las ocupaciones de la vida diaria son los grandes destructores del pirronismo.[42] La creencia en un mundo de *cosas* conectadas *causalmente* es una creencia inconmovible que nos ha infundido la naturaleza, la cual "por una necesidad absoluta e incontrolable nos ha determinado a juzgar [no a dudar o abstenernos de juzgar] tanto como a respirar y sentir."[43] El yo, la casualidad, las cosas, las *sentimos,* porque la creencia *(belief)* que nos lleva a afirmarlos *"es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza, que no de la cogitativa.*"[44]

La condición humana es entonces bien peregrina; porque de hecho cree en principios sin los cuales su propia existencia sería imposible, pero cuya indagación conduce a la duda, al escepticismo:

> la extraña condición humana, que debe actuar y razonar y creer, aunque no es capaz, ni con la más prolija investigación, de contentarse en lo que respecta al fundamento de estas operaciones o de alejar las objeciones que puedan hacerse contra ellas.[45]

El escepticismo, entonces, se contrapesa con el *naturalismo.* Es incuestionable que la duda tiene su utilidad: despierta el sentido crítico, y elimina el dogmatismo y el fanatismo. Y Hume se declara partidario de un escepticismo moderado o académico,[46] que confía en el instinto natural y valora las ciencias en la medida en que concentren sus

[38] *Enquiry,* sec. XII. parle II. p.160 (Irad. p. 234),
[39] loc. cit., (trad. pp. 233-234. retocada).
[40] loc. cit.
[41] op. cit., p. 158 (trad. p. 231 retocada).
[42] *op. cit..* pp. 158-159 (trad. p. 232).
[43] *Treatise,* lib. I. parte IV. sec. I. p. 1 83.
[44] loc. cit.
[45] *Enquiry,* sec. XII, parte II, p. 160 (trad. p. 234, retocada).
[46] Así llamado porque dos escolarcas de la Academia. ARCESILAO (315-241 a.C.) y CARNÉADES (214-129), asumieron una actitud escéptica.

investigaciones en aquellos temas susceptibles de ser verdaderamente conocidos y que estén al servicio de la vida humana. Así se entienden las palabras con que Hume cierra su *Investigación sobre el entendimiento humano.*

> Cuando recorremos las bibliotecas, persuadidos de estos principios, ¡qué devastación deberíamos hacer! Si tomamos en nuestra mano un volumen, de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos* y *cosas existentes?* No. Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofística e ilusión.[47]

Los únicos campos de conocimiento legítimo son las matemáticas las ciencias de la naturaleza. Fuera de estos límites, no puede hacer el entendimiento humano otra cosa, sino perderse en falacias y engaños.

[47] *Enquiry,* Sec. XII, parte III, p. 165 (trad. p. 240, retocada).

SECCIÓN II. EL EMPIRISMO ACTUAL

1. *Positivismo y empirismo en la filosofía actual*

En efecto, puede preguntarse si con las críticas de Hume gran parte de la filosofía no parece haberse derrumbado. ¿No será que los temas de la filosofía, y ante todo los temas de la metafísica -el fundamento de los entes. Dios, el alma, etc.-, están más allá del alcance del conocimiento humano? ¿No es prueba de ello lo que ha pasado con los conceptos de causa y de substancia? ¿No es contraprueba la circunstancia de que los filósofos no se hayan puesto jamás de acuerdo y no se haya logrado ninguna respuesta satisfactoria a sus preguntas? Cuando San Agustín emprendía el análisis del tiempo observaba, respecto de éste, que "si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo, pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo" (cf. Cap. III, § 8). Y bien podemos preguntarnos si no es ésta una característica de la mayor parte de las cuestiones metafísicas, si no de todas.- En el campo de las ciencias, en cambio, parece que las cosas se presentan de manera muy diferente. Aquí no se le ocurriría a nadie ocuparse de algo que se sabe cuando no se pregunta por ello, y que cuando se lo pregunta no se lo sabe. En la ciencia hay respuestas seguras y aceptadas, y, en principio al menos, hay respuesta para toda pregunta que se haga, porque se sabe bien qué es aquello por lo que se pregunta. Entonces, en resumen, ¿no sería conveniente abandonar la filosofía y limitarse al saber que proporcionan las ciencias?

Hay filósofos que piensan, precisamente, que la empresa de la filosofía, y sobre todo la de la metafísica, es empresa inútil, y que es preciso dejarla definitivamente de lado para consagrar el esfuerzo del entendimiento humano a las ciencias, únicas capaces de proporcionar un saber efectivamente válido. Estos filósofos son los *positivistas.* Y si bien el término "positivismo" lo puso en circulación, a mediados del siglo pasado, **Auguste Comte** (1798-1857), se lo puede aplicar a Hume, así como a buena parte de la filosofía cultivada actualmente en los países anglosajones.

Sin entrar en detalles -pues se trata de corrientes y pensadores a vece? muy heterogéneos-, y de manera exclusivamente terminológica, convendremos en llamar *"empirismo actual"* a todo un vasto conjunto de filósofos, dominante en Gran Bretaña, los Estados Unidos y los países nórdicos, y con representantes de importancia en otras partes, que tiene como característica común, dentro de la diversidad de sus puntos de vista, su interés por el tema del lenguaje. De modo que no es aventurado catalogar todo este movimiento diciendo que se trata, en esencia, de una filosofía del lenguaje, y, más concretamente, que su método es el *análisis;* el análisis de¡ lenguaje se convierte así en la función esencial, o aun la única, de la filosofía. Ahora bien, hay a su vez dos enfoques principales de este tema y este método, que permiten trazar una distinción entre el empirismo lógico, de una parte, y la filosofía propiamente analítica, o lingüística, por la otra.

El *empirismo lógico* surgió hacia la tercer década del presente siglo, como consecuencia de la aparición del *Tratado lógico-filosófico* (1921) de **Ludwig** Wittgenstein. Tres años después, de un grupo de filósofos dirigido por **Moritz Schlick** (1882-1936), puesto a estudiar y comentar aquella obra, nació el llamado "círculo de Viena", por reunirse en esta ciudad, círculo que constituye el comienzo del empirismo lógico, también llamado positivismo lógico. Entre sus representantes se cuentan, además de Schlick, **Rudolf Carnap** (1891-1970) y **Hans Reichenbach** (1891-1953). El movimiento puede caracterizarse de la siguiente manera: a) En su análisis del lenguaje, estos filósofos tienden a postergar el lenguaje corriente u ordinario (es decir, lenguajes como el español, el inglés, el francés, etc.) en beneficio de los lenguajes artificiales, vale decir, los de las

ciencias formalizadas (como las matemáticas, la lógica matemática, etc.); con otras palabras, ven en los lenguajes formalizados el modelo al que intentan aproximarse, de modo que, en última instancia, se trataría de reconstruir las formulaciones del lenguaje ordinario (llenas de equívocos, falacias, etc.) en un lenguaje artificial exacto, b) Conceden gran importancia a la moderna lógica matemática. Si el análisis de Hume era psicológico, según se dijo (cf. Sec. I, §1), para estos filósofos se trata de un análisis *tónico* del lenguaje, donde la lógica matemática se utiliza constantemente. De ahí el adjetivo "lógico" que se agrega a "empirismo" o "positivismo" para caracterizar esta escuela, c) Rechazan decididamente la metafísica -y de allí que se los llame "positivistas". La filosofía no puede decir nada acerca de la realidad, porque esta tarea compete sólo a las ciencias; la tarea de aquélla, entonces, no puede consistir en otra cosa sino en el análisis del lenguaje, principalmente del lenguaje científico. Pero como las ciencias (excluyendo matemáticas y lógica) se refieren a la experiencia, el único conocimiento legítimo es el empírico- de ahí la denominación de "empirismo", d) Por último, estos filósofos sostienen la teoría de la verificación como sentido de las proposiciones o palabras.

La filosofía analítica está representada por filósofos como **George Edward** Moore (1873-1958), **Wittgenstein** en sus *Investigaciones filosóficas,* **John Wisdom** (n. 1904). a) Estos filósofos no dan excesiva importancia a los lenguajes formalizados, sino que consideran que éstos suelen simplificar las cosas de tal manera que se elimina gran parte de la riqueza y pluralidad de matices propios del lenguaje ordinario: sostienen pues, en general, que los empiristas lógicos se hacen una idea excesivamente simplificada del lenguaje y de sus funciones, b) Sus análisis, por lo tanto, se dirigen sobre todo al lenguaje ordinario, del cual se valen, aunque tratando de darle mayor precisión, c) Si bien básicamente empiristas, terminan por reconocer la posibilidad de la metafísica, d) Les interesa principalmente -no el problema de la verificación, sino- la noción de "uso" de una palabra o de una sentencia.

Por razones de espacio, nos limitaremos casi exclusivamente al empirismo lógico.

2. *El lenguaje*

El lenguaje puede definirse como un sistema de signos. Signo es todo aquello que representa o está en lugar de algo -de tal manera que el signo siempre refiere a otra cosa, a lo que el signo significa; cuando se dice "el árbol está seco", no se pone la atención sobre el signo "árbol" (la palabra), sino sobre el objeto a que se refiere, la cosa "árbol". Los signos pueden ser naturales, cuando la referencia a los objetos no ha sido establecida por el hombre -como ocurre con el humo respecto del fuego-, o bien artificiales, creados por el hombre, con *a* la flecha indicadora de la dirección del tránsito, o bien una palabra o frase. Resulta claro que el lenguaje más importante es el que está constituido por palabras, y a él nos referiremos exclusivamente en lo que sigue.

En el signo se diferencian tres dimensiones o aspectos: mantiene relaciones con otros signos, con los objetos, y con los sujetos que lo emplean. Por ello se distinguen tres disciplinas dentro de la *semiótica* o ciencia general de los signos- sintaxis, semántica y pragmática. La *sintaxis* se ocupa del estudio de las relaciones de los signos entre sí; por ejemplo, la gramática enseña que los adjetivos deben concordar en género y número con los sustantivos que acompañen, y la aritmética enseña que el primer número de derecha a izquierda señala las unidades, el segundo las decenas, etc. Lo que luego se diga sobre lógica (§ 3) puede servir también como ejemplo de sintaxis. La *semántica* estudia la relación de los signos con los objetos a que se refieren -un problema de este tipo lo plantean las palabras ambiguas, como "vela", que se refiere a cosas tan diversas como la bujía, la parte del barco y el estado de vigilia. La teoría empirista de la verificación (cf. § 4)

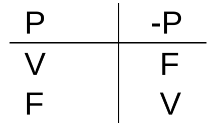
se refiere a una cuestión semántica. La *pragmática* se ocupa de las relaciones entre los signos y quienes los emplean; por ejemplo, para determinar sus usos.

En efecto, el lenguaje tiene varias *funciones* fundamentales, a) En primer lugar, la función *informativa,* que consiste en transmitir conocimientos, como cuando se dice "Venus es un planeta", b) La función *expresiva* consiste en transmitir estados de ánimo, sentimientos. La poesía, especialmente la lírica, representa esta función, pero también el simple "¡oh!" cotidiano, c) La función *imperativa* (también llamada "directiva") consiste en transmitir órdenes; por ejemplo: "¡Vete!" d) la función *ceremonial* tiene por finalidad facilitar el trato con los demás, al encontrarnos con alguien, al separarnos, etc. Así decimos: "¡Buenos días!", sin que propiamente se piense en desear que pase bien el día aquél a quien nos dirigimos, e) Cabe hablar, por último, de un uso *mágico* del lenguaje, que consiste en atribuir poder sobrenatural a las palabras, como en las oraciones religiosas, o en el conocido "abracadabra".

3. *Lógica matemática*

El lenguaje informativo está constituido por proposiciones o sentencias, vale decir, por estructuras de signos que tienen la propiedad de ser verdaderas o falsas. Ahora bien, las proposiciones o sentencias se dividen en dos tipos: proposiciones *fácticas* (esto es, referentes a hechos) o empíricas, como v. gr., "la mesa es verde", y proposiciones *analíticas,* que son tautologías[1] (es decir, expresiones en las cuales el predicado dice lo mismo que el sujeto, o, en otros términos, que no pueden ser falsas), como "el triángulo es una figura de tres ángulos". Estas proposiciones analíticas no dan ningún conocimiento nuevo, y su verdad no depende de los hechos, sino solamente de principios lógicos. Todas las proposiciones de la lógica y de la matemática son, según lo; empiristas lógicos (y gran cantidad de lógicos modernos), proposiciones analíticas, y, por ende, tautológicas. Las proposiciones fácticas se fundan en la experiencia, en las sensaciones. Si las leyes de la lógica son independientes de la experiencia, es decir, *a priori,* ello es así porque no son más que tautologías; la lógica, en rigor, no se refiere más que a la forma cómo funciona el lenguaje, o, dicho de otra manera, no es más que el conjunto de reglas sintácticas de un determinado lenguaje. Esto se comprenderá mejor en lo que sigue.

Por otro lado, las proposiciones se dividen en *simples* o *atómicas* -como "Juan es un campesino", o bien "María viene de París"-, y en *complejas* o *moleculares* -por ejemplo, "Juan es un campesino y María viene de París"-; las segundas, pues, contienen términos que conectan a las proposiciones simples que las constituyen, y son siempre reductibles, en definitiva, a proposiciones atómicas. Los términos que enlazan unas proposiciones con otras se llaman *conectivas.* La verdad de la proposición molecular resultante puede determinarse en función de la verdad de sus componentes. Si consideramos como molecular la negación de una atómica, tendremos que, si la proposición "Juan es un campesino" es verdadera, su negación, "Juan no es un campesino", o, dicho con más rigor, "No es el caso que Juan es un campesino", resultará falsa, e inversamente. Simbolizando esta proposición mediante "p", y la *negación* mediante "-", se podrá construir la siguiente *tabla de verdad* de esta conectiva:



P	-P
V	F
F	V

[1] La diferencia entre lo analítico y lo sintético, tal como la entienden los empiristas y buena parte de los lógicos actuales, no coincide con la que establece Kant: cf. Cap. X, § 7.

En la columna de la izquierda se han considerado todos los casos posibles, porque la proposición no puede ser sino verdadera (V) o falsa (F); a la derecha, se señalan los correspondientes valores de "-p", es decir, de la negación, de modo que si "p" es verdadera, "-p" tendrá que ser falsa, y si "p" es falsa, "-p" tendrá que ser verdadera. La tabla representa a la vez la definición de la conectiva.

Otra conectiva es la *conjunción,* es decir, en español, la "y", qur se simboliza con un punto: "." Aquí sólo puede haber verdad de la proposición molecular en el caso de que las dos (o más) proposiciones atómicas sean verdaderas; en todos los demás casos, aquélla será falsa. Considerando todas las combinaciones posibles de los valores de "p" "Juan es un campesino") y de "q" (que aquí simbolizará a "María viene de París"), se tendrá la siguiente tabla de verdad de la conjunción:

p	q	p · q
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	F

La conectiva "o" tiene en español dos sentidos diferentes. Cuando se dice: "voy al cine o me quedo en casa", es obvio que una cosa excluye a la otra; pero, en cambio, al decir: "compraré un reloj barato o pagadero en cien cuotas", las dos son compatibles. Por tanto se distingue la *disyunción i,¡elusiva* -o lo uno, o lo otro, o los dos- de la *disyunción exclusiva* -o lo uno o lo otro, pero no los dos. La disyunción inclusiva se simboliza con "v", y su tabla de verdad es la siguiente:

p	q	p v q
V	V	V
F	V	V
V	F	V
F	F	F

En cuanto a la disyunción exclusiva, simbolizada por " w", su tabla de verdad es:

p	Q	p w q
V	V	F
F	V	V
V	F	V
F	F	F

Otra conectiva es el condicional, que se representa con una herradura "ɔ". Así, p ɔ q, lo cual se lee "si p, entonces q", esto es, "si p es verdadera, entonces también q es verdadera". Por ejemplo, "si llueve, la calle se moja". La tabla de verdad del condicional es la siguiente:

p	q	p ɔ q
V	V	V
F	V	V
V	F	F
F	F	V

Se observará que sólo en el tercer caso el condicional es falso, esto es, cuando el antecedente es verdadero y el consecuente falso, pues lo *único* que contradice al condicional es que, dada la condición, no se cumpla la consecuencia (en el ejemplo, sería el caso de "llueve, la calle no se moja"). Si el antecedente es falso, la proposición compleja será verdadera ("si no llueve, la calle se moja", porque ello puede ocurrir por la acción del camión de regado), porque lo único que se afirma es que *si* la condición es verdadera, también lo será la consecuencia. Si antecedente y consecuente son falsos, ello tampoco contradice el condicional ("si no llueve, la calle no se moja").

La lógica, entonces, mediante estos mecanismos (y muchos otros que aquí no pueden indicarse), permite establecer la verdad de las proposiciones complejas conociendo la de las simples. Pero la verdad de las proposiciones atómicas -como, por ejemplo, la verdad o falsedad de "Juan es un campesino"-, no puede determinarse por medios lógicos, sino que sólo puede resolverse mediante la observación empírica.

4. *La teoría de la verificación*

Las proposiciones atómicas que enuncian algo acerca de hechos, acerca de la realidad, se las denomina *proposiciones protocolares* -así llamadas porque constituyen como el protocolo, las actas o documentos en que se registran los hechos, conformando una especie de inventario de la realidad. Un enunciado protocolar "contiene regularmente los siguientes datos: coordenadas temporales y espaciales, circunstancias y descripción del fenómeno. En la práctica se incluye, además, el nombre del observador. Un sencillo ejemplo de enunciado protocolar es la ficha médica que hace una enfermera de la temperatura de un paciente. Esta ficha puede tener la forma siguiente: cama núm. 47 (coordenadas espaciales), 3-5-1953, a las 17 horas 15 minutos (coordenadas temporales), en la boca (circunstancias), temperatura: 38,7° (acontecimiento)."[2] Las proposiciones protocolares, pues, son las que nos dan contacto con la realidad. Luego, valiéndose de la lógica, se podrá hacer enunciados complejos; pero en última instancia su verdad dependerá siempre, como es obvio, de la verdad de las proposiciones primitivas, que son proposiciones empíricas.

En este sentido, constituye una pieza central del pensamiento de los empiristas lógicos el *principio de verificabilidad.* Según este principio, las proposiciones sólo tienen sentido si son verificables, y que una proposición es verificable significa que esa proposición puede ser comprobada mediante los sentidos- de modo tal, además, que esa comprobación la pueda realizar, no un solo observador, sino también cualquier otro (exigencia de intersubjetividad). Uno de los filósofos ingleses de esta dirección, **A. J. Ayer** (n. 1910), dice en su libro *Lenguaje, verdad y lógica* (considerado algo así como el "manifiesto" del empirismo lógico):

[2] I. M. BOCHEŇSKI, *Los métodos actuales de pensamiento,* trad. esp.. Madrid, Rialp, I 962, pp. 196-197.

> Decimos que una sentencia [proposición] tiene sentido tácticamente para cualquier persona, si, y sólo si, esa persona sabe cómo verificar la proposición que intenta expresar; es decir, si sabe qué observaciones le llevarían, bajo ciertas condiciones, a aceptar la proposición como verdadera, o a rechazarla como falsa.[3]

Suelen distinguirse dos tipos de verificación: la *verificación técnica,* o real, que consiste en la efectiva posibilidad de llevar a cabo la observación (como, por ejemplo, la proposición "el fuego quema", es posible verificarla porque podemos sencillamente meter el dedo en el fuego), y la *verificación "en principio",* o potencial, que significa que no tenemos las posibilidad técnica de efectuarla, pero que, de todas maneras, sabemos qué operaciones empíricas tendríamos que realizar para llevarla a cabo; por ejemplo, si decimos: "en el centro de Saturno hay un ratón comiendo queso", esta proposición no se la puede verificar técnicamente, porque hasta el momento no se poseen recursos para ello, pero es verificable "en principio" porque se sabe qué operaciones tendrían que hacerse para verificarla (ir en cohete a Saturno, descender allí, hacer una excavación hasta el centro del planeta, etc.).

Así pueden decir los empiristas que "el sentido de una proposición reside en el método de su verificación"; esto es, que una proposición tendrá sentido cuando se sea capaz de decir qué operaciones empíricas hay que hacer para comprobarla. Debe observarse bien que "sentido" no significa "verdad": una proposición con sentido tanto puede ser verdadera cuanto falsa. En efecto, la proposición: "el whisky se fabrica mezclando hierro con talco", si bien es falsa, tiene sentido, porque sé cómo verificarla, a saber, no tengo más que hacer la mezcla del caso para comprobar que lo resultante no es whisky; mediante los sentidos verificamos que la proposición es falsa o la falsificamos.

5. *Critica de la metafísica*

Pero si bien los empiristas admiten el "sentido" de una proposición tan extravagante como la que se acaba de mencionar, asumen una actitud muy diferente *respecto de las proposiciones metafísicas.* En tanto que el empirismo clásico (Hume) había sostenido que de las afirmaciones de la metafísica no puede determinarse ni su verdad ni su falsedad, porque sobrepasan los límites de la experiencia, los empiristas lógicos van más lejos aun, pues sostienen que no son propiamente ni verdaderas ni falsas, sino absolutamente *carentes de sentido.*

R. Carnap intenta mostrar, en efecto, que las proposiciones de la metafísica no son más que series de palabras que no constituyen verdaderas proposiciones, sino *pseudoproposiciones.* Como toda lengua comprende un vocabulario (o sea un conjunto de palabras dotadas de sentido) y una sintaxis (conjunto de reglas que indican cómo deben construirse las proposiciones según las diferentes especies de palabras), habrá dos tipos de pseudoproposiciones: las que contienen palabras carentes de sentido, y las que, si bien constan de palabras con sentido, las enlazan de manera contraria a lo que exige la sintaxis lógica.

Un ejemplo del primer caso lo encontramos en proposiciones como "el principio de! ser es el espíritu". Limitándonos al término "principio", afirma Carnap que se trata aquí de una palabra sin sentido o pseudoconcepto, porque no hay manera de saber empíricamente cuándo algo es "principio" en la forma en que se lo usa en el ejemplo, porque no hay modo de establecer, mediante la observación sensible, en qué condiciones empíricas es verdadera o falsa una proposición de la forma "x es el principio del ser". Originariamente, en el lenguaje corriente, la palabra "principio" *(arjé,* cf. Cap. II, § 3) tenía

[3] *Lenguage, Truth and Logic* (New York, Dover, s.a.). p. 35.

sentido, porque significaba lo anterior en el orden temporal, cosa que puede determinarse empíricamente; pero como no es esto lo que los metafísicos quieren decir, sino que aluden a una "prioridad metafísica" para la cual no puede señalarse ningún criterio empírico (puesto que la metafísica se ocupa de lo trans-empírico), la significación primitiva de la palabra ha desaparecido en el lenguaje metafísico, sin ser reemplazada por ninguna otra, y el término se ha convertido en mera palabra hueca.

Ejemplo del segundo caso sería una proposición en que se dijese algo de la nada, v. gr., "la nada es más originaria que la negación". El error consiste en emplear "nada" como si fuera un sustantivo, cosa que la sintaxis gramatical permite, pero que no autoriza en modo alguno la sintaxis lógica, que determina con precisión qué palabras pueden lógicamente desempeñar función de sustantivos (las que se refieren a cuerpos, números, instituciones, etc.); en otros términos, "nada" no es nada más que un adverbio de negación; no un sustantivo, sino (lógicamente considerado) una conectiva, y nuestro ejemplo es tan absurdo como decir "César es un 'y'".

Casi todos los problemas de la filosofía son, para los empiristas, falsos problemas, que reposan sólo en que ignoramos propiamente cuál es la estructura lógica de nuestro lenguaje. Por ejemplo; cuando se pregunta acerca de la nada, como hacen Heidegger o Sartre, no sabemos en realidad de qué estamos hablando, porque estamos infringiendo la sintaxis lógica de nuestro lenguaje. La filosofía fue, tradicionalmente, una *teoría* que pretendía decir algo acerca de la realidad, acerca de las cosas. Según los empiristas, sólo las ciencias pueden hablar de la realidad, y la filosofía no es ya teoría, sino más bien una *praxis,* una actividad, un método -el análisis lógico del lenguaje, una actividad aclaratoria.

6. *Apunte critico*

Los empiristas, que pretendieron eliminar la metafísica, han tropezado con serias dificultades al tratar de ponerse en claro acerca del significado de la verificación -dificultades que son de índole ontológica. En un principio la noción de verificación que emplearon fue muy estrecha: sólo otorgaban sentido a una proposición cuando de hecho se la verifica. Pero entonces había que afirmar que todas las proposiciones falsas carecían de sentido, puesto que, por ser falsas, no pueden verificarse. Ni tampoco tendrían sentido las proposiciones referentes al futuro, como "el sol saldrá mañana". Pero ocurre que gran parte de las proposiciones científicas son de este tipo, porque las leyes, v. gr., representan afirmaciones, no sólo sobre hechos pasados y presentes, sino también futuros; cuando se dice que "el calor dilata los cuerpos", se quiere decir que esto es verdad hoy y también mañana. Este género de dificultades obligó a los empiristas a introducir modificaciones en su criterio fundamental, y dio lugar también a posiciones divergentes dentro de la historia de la propia escuela. Uno de esos cambios fue el que introdujo la distinción entre verificación real y verificación en principio (cf. § 14); pero ello no fue suficiente, y más tarde hubo que diferenciar entre verificación en sentido fuerte y verificación en sentido débil: una proposición es verificable en sentido fuerte, si su verdad puede ser establecida en la experiencia fuera de duda; lo es en sentido débil, cuando puede determinarse un cierto grado de probabilidad. Etc., etc.

Han sido filósofos empiristas como **G. J. Warnock** (n. 1923) los que han señalado que los partidarios del principio de verificabilidad parten de una idea demasiado estrecha del lenguaje y de sus funciones. A ello va unida la estrechez con que emplean la palabra "sentido", limitándola a las proposiciones verificables; limitación apriorística en el peor sentido. Porque de hecho el término "sentido" posee un significado mucho más amplio; hay infinidad de afirmaciones absolutamente imposibles de verificar y sin las cuales, sin

embargo, la vida humana sería inconcebible -la vida humana, que es la instauradora de sentido. Sócrates declara en el *Fedón*[4] que está dispuesto a morir, más aun, que está contento de morir, porque la muerte es un bien para el hombre, al permitir que el alma se libere del cuerpo. Ahora bien, es evidente que nada de esto es verificable (¿y cómo se haría además, en todo caso, para verificar que en efecto el estado de ánimo de Sócrates era de alegría?). Pero es todavía más importante darse cuenta de que ello constituyó el sentido de la existencia de Sócrates, lo que él representó como hombre. O bien piénsese en las guerras religiosas. Nadie sostendrá que es verificable que Jesús fue el Mesías o no lo fue, o que Mahoma fuera el profeta o no. Y no obstante, estas proposiciones no verificables tuvieron y tienen sentido, mucho más quizá que cualquier proposición científica; tanto, que por ellas millones de personas se han hecho matar. Son proposiciones de este tipo las que orientan toda vida humana, las épocas históricas, las grandes culturas.- Los empiristas pueden alegar que no se trata en casos como éstos de conocimiento, que lo que falta allí es sentido cognitivo; que se trata tan sólo de efusiones del sentimiento, que allí está en juego tan sólo el aspecto emotivo del hombre. Pero, en primer lugar, eso sería lo primordialmente discutible -que afirmaciones como las de Sócrates no sean "conocimientos". Y en segundo lugar, habría que anotar que toda una gran corriente de la filosofía (San Agustín, Pascal, M. Scheler, Heidegger, de muy distintas maneras) entiende que los sentimientos o los estados de ánimo representan un cierto modo de "conocimiento", de "acceso a las cosas", o de modos cómo nos insertamos en la realidad (cf. Cap. XIV, § 11).- Una persona nada sospechosa de simpatías metafísicas escribe: "Una gran cantidad de eminentes filósofos contemporáneos se une a los críticos del positivismo lógico al apreciar que la formulación de un criterio general de distinción entre sentido y sinsentido es empresa desesperada, o que, en todo caso, la línea de demarcación no puede trazarse en términos de la noción de verificación empírica."[5]

También es muy discutible la idea, primariamente instrumentalista, que los empiristas lógicos se hacen del lenguaje. Porque piensan (aunque sea tácitamente) que hay, de un lado, un mundo de cosas ya constituidas e independientes del hombre, por el otro los hombres, y en tercer lugar el conocimiento como relación entre ambos órdenes; y que luego el hombre, de manera convencional, establece el lenguaje, que no resulta ser entonces nada más que un puente con ayuda del cual los hombres se comunican entre sí. Pero prescindiendo de que, como es fácil comprenderlo, este planteo es metafísico, la cuestión está en saber si el lenguaje es un instrumento que el hombre hace, o si, más bien, *el hombre* es algo *"hecho" por el lenguaje* (cf. Cap. XIV, § 15). Quizás lo más importante del empirismo contemporáneo resida en su convicción acerca de la íntima vinculación entre filosofía y lenguaje; pero en este terreno seguramente los mayores hallazgos se encuentran en Wittgenstein y en los analistas ingleses -que prácticamente hemos sorteado.

Se acaba de apuntar que la teoría instrumentalista del lenguaje se apoya en un planteo metafísico. Esto solo ya pone en crisis toda su "refutación de la metafísica". Los mismos filósofos analistas **(J. Wisdom; F. Waismann,** 1896 - 1959) han terminado por reconocer que la metafísica puede ofrecer una cierta penetración *(insight)* en las cosas y dirigir la atención hacia hechos comúnmente pasados por alto.[6] Y es que la crítica a la metafísica ha ido frecuentemente acompañada -y apoyada- por una profunda ignorancia de la historia de la filosofía y del sentido de sus tesis -con lo cual ocurre que muchas veces estos filósofos luchan con fantasmas. La metafísica, según se verá (Cap. XIV, §

[4] *Fedón,* 62 c - 67 b.
[5] A. PAP, en P. EDWARDS - A. PAP, *A Modern Introduction to Philosophy,* New York, The Free Press, 1966, p. 679.
[6] op. cit., p. 760.

20), no es "teoría", pero tampoco "praxis", sino *el* acontecimiento esencial en la existencia humana sin el cual no hay hombre, ni, por tanto, conocimiento alguno. El empirismo es ya de por sí mismo una toma de posición metafísica; porque la experiencia no es nada obvio de por sí -como Hume creyó, y sobre sus huellas todos los empiristas-, sino una construcción, algo que ya no es empírico, o, en otros términos, que supone factores que no son empíricos. Es justamente esto lo que se encargará de mostrar Kant.

SECCIÓN III. LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN

A. EL *TRACTATUS*

Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889. Después de estudiar ingeniería en Berlín, pasó a perfeccionarse en Manchester (1908); pero sus intereses intelectuales se centraron pronto en los fundamentos de las matemáticas y en la lógica moderna (los famosos *Principia Mathematica,* obra fundamental de la lógica matemática, de Russell y Whitehead, habían aparecido en 1910-13), y marchó a estudiar con Russell en Cambridge, donde fue nombrado profesor en 1939. Allí falleció en 1953. Si bien enseñó en inglés, escribió sus obras en alemán. Es bastante usual catalogarlo como miembro del "círculo de Viena"; pero en verdad, a pesar de la influencia que ejerció sobre ese grupo y de su estrecho contacto con los miembros de dicha escuela, no es posible considerarlo como "empirista lógico"; más bien cabe ver en él un "racionalista", pues su proceder, lejos de apoyarse en la experiencia, es rigurosamente apriorístico (especialmente en el *Tractatus).*

En el desarrollo de su pensamiento se distinguen dos momentos. El primero corresponde a *Logisch-Philosophische Abhandlung,* de 1921, única obra publicada en vida, más conocida por el título de su traducción al inglés, *Tractatus Lógico-Philosophicus,* 1922. La segunda etapa está representada principalmente por las *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas)* aparecidas, como obra postuma, en 1953.

1. El Tractatus

Esta obra está escrita en un estilo oracular y dogmático, elíptico, lapidario y críptico. Su contenido es con frecuencia caprichoso; por ejemplo se afirma sin más que "La lógica llena el mundo" (5.61).[1] Pese a llamarse "lógico", las afirmaciones del *Tratado* se suceden sin nexos que las fundamenten. El conjunto de la obra está articulado en torno a siete temas, señalados por números seguidos de un punto y un nuevo dígito (o varios), que, a modo de decimales, quieren señalar la mayor o menor importancia de los subtemas (la menor cantidad de cifras estaría en relación directa con su principalidad). Con tal procedimiento Wittgenstein ha pretendido mayor claridad, pero a muchos lectores se ofrece como fuente de confusión.[2] A partir de la tercera edición inglesa (1947), se agregó a la obra un índice de materias elaborado por el profesor norteamericano Max Black -índice que en cierto sentido corrobora la poca claridad del sistema elegido por Wittgenstein.- A éste se lo considera muchas veces, sobre todo dentro del ámbito anglosajón, como gran filosofo, o aun como el mayor del siglo XX; mas si se prescinde de lo que en tal apreciación pueda haber de interés de escuela y de admiración y adhesión personal, parece que se trata de un juicio muy exagerado que ha prescindido del conocimiento y estudio de algunas de las principales figuras de la filosofía de la época: Bergson, Whitehead, Husserl, Scheler, Heidegger. Su importancia reside, en todo caso, en sus aportaciones a cierta filosofía del lenguaje y a la lógica llamada "moderna" -que en el fondo es sólo una vertiente de las matemáticas (y por eso se la llama a veces "lógica

[1] Como si en el mundo no tuvieran lugar también lo trágico, lo absurdo o lo ridículo.
[2] Cf. M. BLACK, A *Componion to Wittgenstein's 'Tractatus'* (Cambridge, University Press. 1964), p. 2; J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* (Hardmonsworth, Pelican, 1972), pp. 351-2.

matemática"), del puro cálculo o computación- no de la "lógica" como pensar reflexivo, según se verá en Hegel, por ej. (cf. Cap. XI).

2. *La metafísica. Los hechos atómicos*

El *Tractatus* parte de una serie de afirmaciones a modo de staccatos en las que se ha querido ver una metafísica: "El mundo es todo lo que es del caso" (1), "El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas" (1.1), "El mundo está determinado por los hechos y porque ello son *todos* los hechos" (1.11), "Pues la totalidad de los hechos determina qué es del caso y también qué no es del caso" (1.12).

En estas contundentes fórmulas Wittgenstein sostiene que el mundo en su totalidad no es sino el conjunto de todo "lo que es del caso" -oscura frase que el curso ulterior del *Tractatus* permite inferir que se trata del mundo empírico, que engloba todos los hechos, todo lo que se da y sólo ello, totalidad que determina "lo que es del caso" y lo que no lo es.- Desde este punto de vista, el enfoque de Wittgenstein parece rigurosamente empirista. Conviene observar, sin embargo, que por lo pronto no se da justificación ninguna de lo sen'ado, sino que se trata de afirmaciones hechas de modo dogmático, o aun ingenuo; y por otro lado, que lo que se afirma como real (*sit venia verbo)* no son las cosas, sino los *hechos,* de modo que se trata de una concepción *factualista.*[3]

Los "hechos" (*Tatsachen)* de los cuales el mundo se "compone" o en los que se divide (1.2), están constituidos por los *Sachverhalten*[4] o "hechos atómicos" por los cuales hay que entender los hechos más simples de todos, independientes de todos los demás, desconectados de ellos; son indescomponibles e incapaces de ser reducidos a otros hechos, i.e. "no analizables como función de otros hechos".[5] Simplemente constituyen "sólo un enlace de objetos" (2.01), cosas o entidades. Por consiguiente, a pesar de su simplicidad, ello no impide que los hechos atómicos sean complejos, pues están compuestos de objetos, los cuales ya no son independientes sino siempre forman parte de un *Sachverhalt.*

No deja de ser cur.oso que este pensador -a quien se considera comúnmente como "empmsta , por mas "lógico" que se lo adjetive- no dé ejemplos de hechos atómicos "o explique en qué clase de hechos pensaba".[6] Al respecto los comentaristas se limitan a señalar esta circunstancia, o no nos brindan sino conjeturas o bien eluden la cuestión con pseudoejemplos más o menos triviales.

3. *El lenguaje ideal. La verdad*

De todos modos, el interés central de Wittgenstein -tanto en el *Tractatus* cuanto en las *Investigaciones filosóficas*- está dirigido al tema del lenguaje y a su relación con la realidad. En el *Tractatus* le preocupa la búsqueda de un lenguaje ideal, perfecto, como el

[3] WITTGENSTEIN dice: " todo lo que es del caso"; pero *"todo",* ¿es un hecho?

[4] La expresión *"Sachverhalt"* es de difícil y discutible traducción. Al llevarse a cabo la versión inglesa del *Tractatus,* Wittgenstein convino con el traductor inglés C. K. Ogden en emplear el concepto de "hecho atómico", tomado de RUSSELL.

[5] M. BLACK, *op. cit..* p. 9.

[6] W. KNEALE and M. KNEALE, *The Development of Logic* (Oxford, University Press, 1968), p. 632. Cf. también G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction lo Wittgenstein's Tractatus* (New York, Harper, 1963), pp. 28 y 29; A KENNY, *Wittgenstein* (Hardmonswort, Penguin, 1983), pp. 74, 85 s.; E. STENIUS en Hist. *Wörterbuch d. Phil.,* Bd. I, Sp. 605. s.v. "Atomismus, logischer'

que cree entrever en la lógica matemática (Cf. Sección II, § I 3) -que se contrapondría al lenguaje corriente,[7] pleno de ambigüedades y de equívocos. Su propósito es mostrar el "esqueleto lógico" del lenguaje común, aunque en éste no hay nada que cambiar y esté "en perfecto orden lógico" (5.5563).[8] Y, no obstante, "el lenguaje disfraza el pensamiento" (4.002).

Las proposiciones mismas son hechos (2.141), consisten en su relación con la realidad, y sólo tienen *sentido* en su relación con ésta, con el mundo, con los *Sachverhalten.* "El sentido de la proposición es su coincidencia (*Übereinstimmung) y* no-coincidencia con las posibilidades de la existencia (*Bestehen) y* no-existencia de los hechos atómicos" (4.2). Por lo tanto, la verdad (y respectivamente, la falsedad) se dará merced a la comparación de la proposición con la realidad (cf. 4.05).

Las proposiciones más simples de todas, las *proposiciones elementales (Elementarsätze),* son las que afirman la existencia de un hecho atómico (cf. 4.21), y no consisten más que en nombres: "Es una conexión, un encadenamiento de nombres" (4.22), que se encuentran "en conexión inmediata" (4.421), es decir, sin que encierren constantes lógicas.

Pues bien, la condición de posibilidad de la verdad estriba en que la proposición es un cuadro o pintura (*Bild)* de la realidad.

Sólo de este modo la proposición puede ser verdadera o falsa: en cuanto ésta es un cuadro (*Bild)* de la realidad (4.06).

Esta *teoría pictórica* o figurativa *(Abbildstheorie)* del lenguaje no pretende ser simple modo de hablar, sino quiere tener sentido literal;[9] y si no lo observamos es porque el lenguaje "se disfraza" (4.002 y 4.011). El cuadro "se extiende hacia la realidad" (2.1511) y así se enlaza con ella; tiene, según Wittgenstein, sentido pictográfico y constituye una especie de mapa de la realidad. La idea se le habría ocurrido a Wittgenstein en ocasión de observar cómo, para hacerse una imagen de un accidente de tránsito, suelen útil izarse replicasen miniatura de automóviles, calles, hombres, etc., mediante las cuales es posible "representarse" el suceso ocurrido. De modo parecido, ello sería el caso de todo lenguaje y de los diversos "lenguajes": los signos que se encuentran en las páginas de una partitura respecto de la composición musical, o bien las huellas del surco de un disco, una fotografía, un mapa, etc.[10] -Pero para poder "representar", el cuadro ha de tener algo en común con lo representado (2.1 8), a lo cual llama Wittgenstein *forma lógica* (2.161).

Resulta pues que el lenguaje es el gran espejo en el cual se refleja la realidad, y que *"Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo" (5.6); por tanto, "Yo soy mi mundo (El microcosmos)" (5.63).

Lo que se acaba de decir parece referirse sólo a las proposiciones elementales. Pero el lenguaje, como es obvio, está constituido también, y principalmente, por proposiciones complejas o moleculares (Wittgenstein dice simplemente *Sátze,* "proposiciones"), las cuales se remontan a las simples; pues "es obvio que en el análisis de las proposiciones [complejas] debemos llegar a proposiciones elementales, que consisten de nombres en inmediato enlace" (4.221). En este punto introduce el *Tractatus*

[7] El lenguaje corriente *(Umgangssprache)* es una parte del organismo *[sic]* humano y no menos complicado que éste" (4.002). Sobre la extremada complicación del lenguaje, no hay dudas; pero que sea una "parte del organismo del hombre", es cosa por lo menos muy dudosa, y Wittgenstein, como respecto de muchas de sus afirmaciones o exabruptos, no se ha dignado explicar el sentido de semejante afirmación.

[8] No se ve bien entonces la necesidad de un lenguaje ideal. Según M. Black (*op. cit.,* p. 6) "La ideografía o lenguaje ideal es para Wittgenstein meramente un instrumento en la búsqueda por la esencia de la representación que está presente en todas las lenguas y todos los simbolismos."-Cf. *i„v.* § 98.

[9] Cf. A. KENNY, pp. 4, *51* ss. Pero hay intérpretes que opinan lo contrario.

[10] Cf. A. KENNY, p. 54.

la teoría de las funciones de verdad, es decir, de las posibles combinaciones de las proposiciones elementales según conectivas.[11]

4. *Las proposiciones significativas. La ciencia*

En función de lo expresado, es obvio que las proposiciones elementales (y por tanto también las complejas) sólo tendrán *sentido* (o serán *significativas)* gracias a su relación con el mundo: sólo las proposiciones que se refieren a los hechos son proposiciones con sentido (*sinnvoll).* Lo cual equivale a decir que son significativas únicamente las proposiciones de la ciencia natural, a la cual queda confinada la verdad: "La integridad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural íntegra (o la integridad de las ciencias naturales)" (4.1 1). (De las ciencias "sociales" o del espíritu, ni una palabra). Y como, según se ha dicho (§ 3), los hechos atómicos son totalmente independientes los unos de los otros, se infiere que no hay en el mundo necesidad ninguna, sino la contingencia más total: "fuera de la lógica todo es accidente (*Zufall)"* (6.3). Por ende, es imposible discernir leyes que gobiernen los hechos; sobre las huellas de Hume, afirma Wittgenstein la más absoluta contingencia.

> Que el sol saldrá mañana, es una hipótesis; y esto quiere decir- no *sabemos* si saldrá (6.3631 I).

Y Wittgenstein se limita a afirmarlo, sin analizar el fundamento de semejante aserción (falta en que *no* había incurrido Hume), ni precisa tampoco qué entiende por "hipótesis"; se detiene en cambio en hacer comparaciones tan arbitrarias como peregrinas:

> La entera concepción moderna del mundo tiene por base la ilusión *(Tciuschung)* según la cual las llamadas leyes naturales serían explicaciones de los fenómenos naturales (6.37 1).

Y a continuación:

> Así |la gente] queda junto a las leyes naturales como junto a algo intangible, tal como los antiguos junto a Dios y al destino (6.372).[12]

5. *La lógica. Mostrar y decir*

Sólo hay necesidad en la *lógica.*

> Una necesidad *(Zwang),* según la cual algo debiera ocurrir porque otro algo ha ocurrido, no la hay. Sólo hay necesidad *lógica* (6.37).

Sin embargo, es menester no engañarse. "La lógica no es una doctrina, sino una imagen especular del mundo" (6.13), como si dijéramos, su reflejo. En efecto, según Wittgenstein las proposiciones de la lógica no son proposiciones atómicas (no se refieren

[11] De allí resultan las tablas de verdad (cf. arriba Sec. 11,3) que en 1920 ideó Wittgenstein (e independientemente el lógico norteamericano E. L. Post).
[12] Que esto lo afirme rotundamente un ingeniero, que además fue combatiente en la guerra de 1914-1918, no parece haber sido motivo de reflexión.

a hechos) ni moleculares, y por tanto carecen de sentido. No son sino reglas sintácticas (cf. Sec. II, § 2), reglas relativas al manejo de los signos. Como no son "cuadros" *(Bilder)* de la realidad, no dicen nada, son sólo tautologías. No hacen más que describir "el armazón del mundo, o más bien lo presentan" (6.124), lo "reflejan" en el lenguaje.

> No "tratan" de nada. Suponen que los nombres tienen significación y que las proposiciones elementales tienen sentido. Y éste es su enlace con el mundo. Es claro que deben indicar algo sobre el mundo: que ciertos enclaces de símbolos -los que esencialmente tienen un determinado carácter- son tautologías (6.124).

Y si se preguntase por las pruebas e inferencias que los textos de lógica estudian, Wittgenstein señala:

> La prueba en la lógica es sólo un medio auxiliar mecánico para el más fácil reconocimiento de la tautología donde ésta es complicada (6.1262).

Las proposiciones de la lógica, entonces, no dicen nada; sólo "dice" la ciencia (natural). Las de la lógica resultan ser proposiciones *sin-sentido (sinnlos),* pues son meras tautologías del tipo de "Cuando por ejemplo afirmo que ahora llueve o no llueve, [en realidad] no sé nada" (4.461). Pero que sean sin-sentido no quiere decir que sean *unsinnig* (insensatez) (cf. 4.461 1), pues no implican violación ninguna de las reglas de la sintaxis lógica.[13]

Según se puede observar, Wittgenstein establece una distinción rigurosa entre "mostrar" y "decir": tan sólo la ciencia "dice" (los hechos), en tanto que la lógica "muestra" las normas lógicas de las tautologías, y sus proposiciones son sólo "intentos de decir lo que se *muestra* por medio de las tautologías".[14]

> La proposición no puede exponer la forma lógica, se refleja en ella. Lo que se refleja en el lenguaje, él no lo puede exponer. Lo que *se* expresa en el lenguaje *nosotros* no podemos expresarlo mediante él. La proposición *muestra* la forma lógica Je la realidad. La muestra (4.121). Lo que *puede* mostrarse no *puede* ser dicho (4.1212).

Repetimos, pues, que las proposiciones de los textos de lógica, y las únicas, "cuya naturaleza se muestra por medio de las tablas de verdad",[15] son tautologías, que no dicen nada porque son verdaderas en cualquier posible situación del mundo. Como se observó más arriba, decir que ahora llueve o no llueve, equivale a no saber nada acerca del estado actual del tiempo.

Para mostrar que las tautologías no hacen sino "mostrar" la forma lógica de sus componentes, Kenny propone el ejemplo siguiente: "Si es domingo, los negocios están cerrados; y efectivamente es domingo; entonces los negocios están cerrados". Y comenta Kenny: "Es perfectamente claro que la tautología no dice nada acerca del mundo de la manera en que lo hacen las tres proposiciones que la constituyen. Pero, diría Wittgenstein, la tautología muestra algo acerca de las propiedades formales del lenguaje. Muestra que 'los negocios están cerrados' resulta de 'Si es domingo, los negocios están cerrados' y de 'Es domingo'.[16]

Sin embargo, ¿no hay aquí contradicción?, ¿no se afirmó que las tautologías nada dicen? Fuera de que, según señala Russell en su "Introducción" al *Tractatus,* Wittgenstein se las arregla para decir muchas cosas acerca de las cuales nada se puede decir (p. 22, libremente traducido), Kenny propone la siguiente respuesta: hay que suponer el

[13] M. BLAK propone sustituir la demasiado "provocativa" expresión "senseless" por "formal" *(op. cit..* p. 380).
[14] Cf. A. KENNY, o*p. cit.,* p. 45
[15] Cf. *loc. cit.*
[16] A. KENY, *op. cit.,* p. 46

conocimiento de las reglas del uso del inglés (o del español, en nuestro caso) en el empleo de las expresiones entrecomilladas; y si se las conoce, se conoce también "la tercera proposición que resulta de las otras: dos; y por tanto, cuando yo pretendía dar información", no he dado información ninguna.[17] Según se ha dicho (cf. 4.121), en el lenguaje no puede exponerse la forma lógica; éste sólo la refleja.

Como conclusión, sienta Wittgenstein: "lo que *puede* mostrarse, no *puede* decirse" (4.1212): no decir, sino mostrar.

Para que el lenguaje, o la lógica, pudiera "decir[1]' de sí, sería preciso "salir", por así decirlo, "fuera" de la lógica y colocarse en un punto de vista extralógico, ilógico, lo cual es absurdo, dada la concepción de Wittgenstein. "Para poder expresar la forma iógica debiéramos poder ponernos con la proposición fuera de la lógica, es decir fuera del mundo" (4.12).

Por lo que toca a la matemática, ocurre algo semejante a lo que se vio en la lógica. La matemática no es sino "un método de la lógica" (6.234); no consiste toda ella sino en "trabajar con ecuaciones" (6.2341) o igualdades, las que se substituyen por otras equivalentes. En cuanto tautologías, las proposiciones matemáticas son "seudo proposiciones" *(Scheinsatze)* (6.2).

6. *La filosofía*

En lo que se refiere a la filosofía, sus proposiciones no sólo rebasan el campo de los hechos y no tienen respuesta, según sostenía el positivismo; pero tampoco carecen de sentido *(sinnloss),* como las de la matemática y la lógica. Con la filosofía ocurre algo peor: sus proposiciones son *unsinnig:* insensateces, absurdos, disparates, desatinos -pues ni se refieren a hechos, como las de la ciencia, ni son puramente "formales", como las de la lógica o la matemática; en una palabra, no son sino absurdideces. Y así se despacha el *Tractatus:*

> La mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han esciito sobre cuestiones filosóficas, no son falsas, sino desatinos *(unsinnig).* No podemos por tanto en absoluto contestar cuestiones de esta especie, sino sólo comprobar su insensatez *(Unsinnigkeit)* (4.003).[18]

Ello ocurre porque "la mayor parte de las preguntas y proposiciones de los filósofos estriban en que [los filósofos] no comprenden la lógica de nuestro lenguaje" (id).

Según esto, la filosofía surge por desconocimiento de la lógica (la sintaxis lógica) del lenguaje. En la propia lengua cotidiana ocurre con frecuencia que una misma palabra se emplea con significaciones diversas (cf. 3.323, y arriba, Sección II, § 2); v. gr., podría decirse: "Verde [el señor así apellidado) es verde", lo cual naturalmente es un absurdo. De modo semejante se originan "las confusiones más fundamentales de las cuales está llena la historia entera de la filosofía" (3.324). Otro ejemplo de tales "errores" se lo encontraría en el caso del término, filosóficamente primero, "ser", pues se emplea como cópula, como signo de igualdad y como expresión de existencia (cf. 3.323).[19]

[17] *Ibid.*
[18] Esta afirmación (así como la siguiente), es bastante temeraria si se piensa que WITTGENSTEIN ignoraba casi por completo la historia de la filosofía; para comprenderla era preciso un trabajo tan grande como el que se tomó con ella HEGEL; cf. Cap. XI. § 17.
[19] Otro ejemplo lo hemos visto más arriba (Sec. II,§ 5): la palabra "nada" empleada como substantivo, cuando lógicamente sería sólo expresión de la negación.

Por lo tanto, para evitar errores tales, la filosofía tiene "que emplear un lenguaje simbólico *(Zeichensprache)* que los excluya en cuanto no emplee el mismo signo en diferentes símbolos y no empleando del mismo modo signos que significan de diferente manera. Un lenguaje simbólico, pues, que obedezca a la gramática *lógica* -a la sintaxis lógica" (3.325), tal como se hizo más arriba, v. gr., con los símbolos "v" y "w" (cf. Sección II, § 3).

En definitiva, pues, "toda filosofía es [tan sólo] crítica del lenguaje" (4.003 1). Y vuelve a insistir y precisar su concepción de la filosofía en 4.1 I 2:

> El propósito *(Zweck)* de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una teoría, sino una actividad (*Tätigkeit),*

cuyo resultado no son "proposiciones filosóficas, sino la actividad de aclarar las proposiciones" *(loe. cit.),* esto es, lograr que los pensamientos o proposiciones, que de otro modo serían turbios, opacos y confusos, se vuelvan "claros y rigurosamente delimitados" (*loc. cit.).*[20]

Hacia el final de la obra se encuentra una serie de afirmaciones que parecen -como lo hacen muchos otros pasajes del *Tractatus*- deliberadamente escritas para *épater le bourgeois* -para sorprender al candido lector... o para eludir o multiplicar las consecuencias destructivas del escepticismo de sus páginas, y según las cuales el tratado no tendría, al fin de cuentas, sino valor (cuanto más) instrumental.

> Mis proposiciones aclaran gracias a que, quien me ha entendido, finalmente las reconoce como insensateces *(unsinnig)* cuando ha subido por ellas -sobre ellas- por encima de ellas. (Por así decir, debe tirar la escalera luego de haber subido sobre ella). Debe superar estas proposiciones; entonces ve el mundo correctamente (6.54)

Y la última proposición, la 7, dictamina: "De lo que no se puede hablar, sobre ello debe guardarse silencio". Al respecto es imposible no recordar las irónicas palabras de B. Russell en su "Introducción" al *Tractatus* (p. 22): "El señor Wittgenstein se las arregla para decir buena cantidad de cosas acerca de lo que [según sus principios] nada puede decirse".

Sea de ello lo que fuere, Wittgenstein, no sin cierta presunción, declara en el Prefacio (p. 28) que "la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados es intangible *(unantastbar)* y definitiva". Sin embargo, hubo de rechazar en las *Investigaciones filosóficas* buena parte del *Tractatus...*

7. ***La nueva teoría***

Las *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen)* constituyen una serie de observaciones más conexas que las del *Tractatus,* simplemente enumeradas correlativamente (excepto la Segunda parte), referentes al tema del lenguaje y la filosofía -además de cuestiones referentes a psicología y al "lenguaje privado", temas que aquí se dejarán de lado porque caen fuera de los intereses inmediatos de este libro.

En esta obra, que representa el período final de su pensamiento, Wittgenstein sostiene una concepción muy diferente del lenguaje: pues mientras que en el *Tractatus* se había esforzado por la construcción de un lenguaje (lógicamente) ideal, ahora reconoce que la función capital de éste no es la informativa (Sección II, §2), no es la de

[20] Cf. 6.1 I I; pero 6.5, y como "anuncio" de la futura "filosofía terapéutica", 6.521.

constituir una "figura" *(Bild)* de la realidad. Según las *Investigaciones,* lo que interesa es saber cuál es el *uso* que en el lenguaje tiene en cada caso la palabra o la frase.

Sin embargo, pese a las diferencias -que son muchas- entre ambas obras, hay cierta continuidad en el pensamiento de Wittgenstein, pues éste sigue viendo en la filosofía "una actividad más bien que una teoría, la actividad de esclarecer las proposiciones y precavernos de ser arrastrados por el falso camino -la metafísica- debido a las apariencias engañadoras del lenguaje corriente".[21] Pero en tanto que el *Tractatus* analizaba el lenguaje para descubrir su oculta estructura, ahora se trata de mostrar cómo la actividad analítica se aplica en los "juegos de lenguaje",[22] y que los términos o signos que el metafísico emplea no tienen lugar en dicho juego.

8. *Los juegos de lenguaje*

Para comprender lo que se dice es necesario considerar que Wittgenstein compara los diferentes lenguajes con el modo en que jugamos un juego.[23] El error de base (por así decirlo) de las teorías corrientes ha consistido en la creencia de que el lenguaje tendría una "esencia" que habría que poner de manifestó. Pero no hay nada de eso. En lugar de esa oculta esencia, sólo debemos prestar atención a lo que ahora estudiamos, al lenguaje; y observar cómo funciona; pues

> El significado de una palabra es su uso en el lenguaje *(Phil. Unt.,* § 43)

En lugar de la cuestión por la "esencia" o "esqueleto lógico", ahora se impone la pregunta por el *uso.*

Al plantearse la cuestión de este modo, no es difícil ver que tales usos son diversos e innumerables, que no hay "un" lenguaje (según había creído el *Tractatus),* sino que lo que hay en verdad son lenguajes, o formas de vida.[24] Y tal multiplicidad no es nada fijo ni dado de una buena vez.

> Hay *innumerables:* innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos "signos", "palabras", "proposiciones". Y esta diversidad no es nada fijo, algo dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, surgen y otros envejecen y se olvidan. *(op. cit.,* § 23)

La manera cómo usamos los diferentes lenguajes -cómo los que empleamos para describir palabras que significan colores, o el que empleamos para referirnos • un dolor - la compara Wittgenstein con la manera cómo jugamos un juego, y sus leyes o reglas, a las reglas de ese juego (como, por ejemplo, el ajedrez).

> La pregunta: "¿Qué es verdaderamente una palabra?" es análoga a "¿Qué es una pieza de ajedrez?" *(op. cit.,* § 108)

Y es obvio que la pieza de ajedrez no es su material ni su forma o figura, sino lo que le dicta la regla del juego. De tal modo, la expresión "juego de lenguaje" intenta subrayar la circunstancia de que el hablar constituye una actividad que forma parte de la vida.

[21] KENNY, *op. cit.,* p. 17.
[22] *Op. cit.,* pp. 17-18.
[23] Cf. M.J. CHARLESWORTH, *Philosophy and Linguistic Analysis* (Pittsburgh, Duquesne, 1959), p. 105
[24] No aclara Wittgenstein qué son tales "formas de vida", ni a qué vida se refiere.

> La expresión *"juego* de lenguaje" ha de poner de relieve aquí que hablar el lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida *(op. cit.,* § 23)

Y a renglón seguido aduce una multiplicidad de ejemplos -como dar órdenes y obrar siguiéndolas, describir un objeto, dibujar, referir un suceso, establecer una hipótesis, inventar una historia, actuar en teatro, hacer un chiste, rezar, saludar, maldecir y otros más.

Contra lo que usualmente se suele creer, Wittgenstein insiste en que no hay una esencia "juego", como algo en común de lo que participasen los diversos juegos y con ayuda de la cual los pudiésemos "definir". Entre los diversos y variadísimos "juegos" sólo puede discernirse cierta similitud o "familiaridad".

> Considera por ejemplo los procesos que llamamos "juegos". Me refiero a juegos de tablero, juegos de naipes, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué es común a todos ellos? -No digas: *Tiene que* haber algo común a ellos, si no, no se llamarían 'juegos' sino mira si hay algo común a ellos. -Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos,* sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! *(op. cit.,* § 66).

Y después de examinar diversas especies de juegos

> el resultado de este examen reza pues: Vemos una complicada red de similitudes que se superponen y entrecruzan. Parecidos en lo grande y en pequeño *(ibidem).*

Por tanto, según Wittgenstein no hay una esencia "juego", sino tan sólo "parentescos" o "parecidos de familia".[25] Y escribe entonces:

> No puedo caracterizar mejor estos parecidos que con la expresión "parecidos de familia" *(Familiennänlichkeiten);* pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: facciones, color de los ojos, andar, temperamento, etc., etc.- Y diré: los "juegos" constituyen una familia *(op. cit.,* § 67).

Algo similar ocurre con los "juegos del lenguaje", que sirven como

> *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza *(op. cit.,* § 130).

Como sucede con los juegos en general, donde la función de cada pieza o movimiento resulta del juego en que aparecen, así en el lenguaje la función de los signos resulta del contexto dentro del cual aparecen, el cual tan sólo permite determinar el sentido de los mismos. Ello quiere decir que el sentido resulta ser función del uso dentro del lenguaje corriente.

> Comprender una proposición significa comprender un lenguaje. Comprender un lenguaje significa dominar una técnica *(op. cit.,* § 199).

Pues bien, el error de la metafísica (de la filosofía *in genere)* ha consistido en llevar una expresión "fuera" de los límites del juego de lenguaje donde tiene su origen y lugar legítimos, en no respetar el uso que el lenguaje cotidiano le otorga; pues entonces ocurre como que el lenguaje "se va de fiesta *(feiert)" (op. cit.,* § 38) y marcha como mecanismo sin control.

[25] Hasta cierto punto, la observación de Wittgenstein recuerda el pasaje de Hegel respecto de aquel pedante que en la frutería no aceptaba ni ciruelas ni duraznos ni peras, porque él quería "frutas".

En su lugar se señaló (Cap. III, § 8) cómo San Agustín pregunta por el tiempo. Wittgenstein cita el comienzo del pasaje (¿qué es pues el tiempo? Si ninguno me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo a quien me pregunta, no lo sé) y observa:

> Esto no podría decirse de una pregunta de la ciencia natural (por ejemplo, la pregunta por el peso específico del hidrógeno). Lo que se sabe cuando nadie me pregunta, pero ya no se sabe cuando debemos explicarlo, es algo de lo que debemos *acordarnos (besinnen).* (Y es obviamente algo de lo que por alguna razón uno se acuerda *(besinnt)* con dificultad *(op. cit.,* § 89).[26]

Preguntar por la fecha (por el tiempo) en que ocurrió tal o cual suceso, o preguntar qué hora es, son preguntas con sentido porque todos entienden a qué nos referimos. Pero preguntar qué es el tiempo, así, en general, es crearse una perplejidad, caer en un falso camino del que no hay salida. En lugar de jugar el juego al que el lenguaje nos invita y nos permite jugar, formulamos una pregunta que sale de los límites del juego (fuera del lenguaje): sería como preguntar -para retomar la imagen cara a Wittgenstein- por qué el rey sólo puede moverse en el ajedrez de determinada manera, a lo cual sólo podría responderse: porque *esa* es la regla del juego.

De modo semejante y por hacerse ilusiones acerca del lenguaje, los filósofos son como salvajes;

> Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación *(op. cit.,* § 194).[27]

Así han dado lugar a los "problemas" de la filosofía, los cuales en rigor no son problemas (como sí lo son los de las ciencias), sino perplejidades, inquietudes, "chichones" (*Beulen)* que el filosofo se causa por no manejar correctamente el lenguaje, i.e., por infringir las reglas de su juego. Pues entonces tiene la experiencia de que "No sé cómo salir del paso" *(op. cit.,* §123).

> La filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje *(op. cit.,* § 109),

embrujo del que sólo podemos librarnos gracias a la filosofía de Wittgenstein. Porque en rigor los problemas filosóficos no se resuelven, sino que se "disuelven".[28]

9. *La filosofía como terapéutica*

¿Cómo procede para ello Wittgenstein? ¿Cuál es su método? Así como se negaba a admitir que hubiese una esencia "juego", la misma actitud lo lleva a negar que en filosofía pudiera haber un solo método.

> El auténtico descubrimiento es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.- Aquel que hace descansar la filosofía, de manera que ya no se fatigue con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión.- En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.- Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema *(op. cit.,* §133).

[26] Cf. CHARLESWORTH, p. 120.
[27] Uno podría muy bien preguntarse si estas palabras no valen eminentemente del propio Wittgenstein, que era un improvisado en materia de estudios filosóficos.
[28] Sobre las "soluciones" en filosofía, cf. Cap. XV, § 3.

Y el pasaje concluye con las siguientes palabras;

> No hay un *único* método en filosofía, pero por cierto métodos, en cierto modo diferentes terapias,

de manera que "el filósofo trata una pregunta como una enfermedad" *(op. cit.,* § 225). La tarea del filósofo que enseña equivale a practicar una técnica terapéutica: indica que el lenguaje es un conjunto de reglas de juego, no para inquirir *qué* es el lenguaje - como si hubiese una esencia oculta que se busca sacar a la luz, sino tan sólo para mostrar en cada caso cuál es la función correcta de la palabra (dentro del lenguaje corriente)- como tampoco hay un "rey" en sí o una "torre" en sí, sino sólo los usos o movimientos posibles de esas piezas "dentro" del juego de ajedrez.

De tal modo surgió la filosofía (o análisis filosófico) *terapéutica.*[29] En rigor, esta "terapéutica" ya estaba al menos *in nuce* en el *Tractatus.*[30] En las *Investigaciones,* la cuestión reside en "situar" el problema filosófico en su debido lugar dentro del juego de lenguaje correspondiente.

> Cuando los filósofos emplean una palabra -"saber", "ser", "objeto", "yo", "proposición", "nombre"- y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se debe preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje en que tiene su hogar natal?-
>
> *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico nuevamente a su empleo cotidiano *(op. cit.* § 116).

Los problemas, o, como también dice Wittgenstein, las "perplejidades" filosóficas se "tratan" como enfermedades. Y así, de modo semejante a lo que ocurre en patología, la enfermedad suele deberse a una dieta demasiado uniforme.

> Una causa principal de las enfermedades filosóficas - dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos *(op. cit..* § 593).[31]

Un tipo de terapia para ello consiste en desvanecer la ilusión de que los lenguajes ideales sugerirían una más clara estructura del uso corriente, pues sólo se trata de lenguajes ficticios que no pueden reemplazar el lenguaje corriente, sino, cuanto más, iluminar el uso que efectivamente éste tiene.

O bien puede tratarse de "cuestiones paradigmáticas",[32] como preguntar por la longitud del metro patrón en París:

> Hay *una* cosa de la que no puede decirse que es de 1 metro de longitud ni que no es de 1 metro de longitud, y es el metro patrón de París. -Pero con ello, naturalmente, no le he adscrito ninguna propiedad maravillosa, sino sólo he señalado su particular papel en el juego de medir con la vara métrica *(op.* cit.,§ 50).

Evidentemente tiene sentido preguntar si tal o cual es un buen movimiento con el rey en una partida de ajedrez, y se la puede responder en relación con las reglas de ese juego; pero si se pregunta por qué el rey sólo se mueve un cuadrado, la cuestión no admite respuesta porque se trata de una pregunta *acerca* de las reglas del juego, porque es la manera cómo se mueve el rey en el ajedrez.

[29] Cf. arriba, nota 20.

[30] De lo cual podría ser ejemplo la formación casi exclusivamente científico-técnica del propio WITTGENSTEIN.

[31] Así las llama CHARLESWORTH, *ob. cit..* p. 116. Cf. ibid., pp. 114 ss., donde examina los que juzga los principales tipos de terapias.

[32] Cf. op. cit.

Según ello, se habrá de emplear en cada caso un método diferente, según sean las circunstancias, para que, quien ha sido "embrujado" por la perplejidad, puede escapar, salir del paso y evadirse de la encerrona que el lenguaje le ha tendido. De allí que diga Wittgenstein cuál es el objetivo *(Zweck)* de su filosofía:

> Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas *(op. cit.,§* 309).

O dicho en otros términos, desembarazarlo de las preocupaciones filosóficas y dejar al filósofo frente al puro hecho del lenguaje tal como se da inmediatamente, sin cuestión ninguna.

> La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pero no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está *(op. cit.,* § 124).

Nuestra equivocación consiste en definitiva en no respetar el hecho del lenguaje, en no atenernos a su juego.

> Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como 'protofenómenos'. Es decir donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando (op. cit.,* § 654).

10. *Eliminación de la filosofía*

En efecto, a juicio de Wittgenstein, tal debe ser la actitud de la verdadera filosofía: ceñirse exclusivamente a la descripción y eludir toda inferencia o deducción.

> La filosofía expone y no explica ni deduce nada.- Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso está oculto, no nos interesa *(op. cit..* § 126).

Y también, por si hubiera dudas:

> Toda *explicación* tiene que desaparacer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar *(op. cit..* § 109).

porque "en filosofía no se sacan conclusiones" *(op. cit..* § 599).

Seguramente, más de un lector se preguntará, "perplejo", por el resultalo o consecuencia de esta "filosofía".

> Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de alguna que otra simple insensatez *(Unsinn)* y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento *(op. cit..* § 119).

Y si alguien dudara todavía del carácter destructivo y negativo que tiene este pensamiento, y del alcance que Wittgenstein le otorga, basta con considerar el siguiente pasaje:

> ¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece l'.'l destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? [...] Pero son tan sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan *(op. cit.,* § 118).

Los problemas en efecto desaparecen... pero sólo porque se ha eliminado la filosofía misma, que es lo que Wittgenstein pretende.

> Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa.* Pero esto sólo qjiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente (op. cit..* § 133).

Con lo cual Wittgenstein no hace más que reiterar, quizá con alguna modestia que antes no mostraba, la pretensión expresada en el *Tractatus* de haber alcanzado la verdad "intangible y definitiva" ("Prefacio", p. 28, cit. más arriba).

BIBLIOGRAFÍA

Las mejores ediciones de Hume son las de L.A. Selby-Bigge: *A Treatise of Human Nature,* Oxford. At the Clarendon Press, 1888 (varias veces reimpresa), y *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principies of Morals,* Oxford, At The Clarendon Press, [2]1902 (reimpresa); ambas ediciones contienen utilísimos índices, que son verdaderos ficheros de la obra de Hume. *Del Tratado sobre la naturaleza humana* hay trad. de Viqueira, Madrid, Calpe, 1923 (3 tomos) (una nueva trad. de la Prof. M. Costa, Buenos Aires, Paidós, se encuentra en curso de publicación). *Investigación sobre el entendimiento humano,* trad. de J.A. Vázquez, estud. prel. de F. Romero, Buenos Aires, Losada, [2]1945; del mismo trad., *Investigación sobre la moral,* Buenos Aires, Losada, 1945. Hay también trad. de los *Diálogos sobre la religión natural,* México, El Colegio de México, 1942, y de la *Historia natural de la religión,* Buenos Aires, Eudeba, 1966.

Sobre Hume pueden consultarse:

E. CASSIRER, *El problema del conocimiento,* trad. esp.; México, Fondo de Cultura Económica, 1956; tomo II, pp. 289-332.

E. VON ASTER, "Locke y Hume", en *Los grandes pensadores,* Buenos Aires. Espasa-Calpe, 1945; tomo II. pp. 217-237.

M. DAL PRA. *Hume,* Milano, Bocca, 1949.

A. SANTUCCI, *Introduzione a Hume,* Bari. Laterza, 1971.

N. K. SMITH, *The Philosophy of David Hume.* London. Macmillan, 1941.

W. R. SORLEY, *Historia de la filosofía inglesa,* trad. esp.. Buenos Aires, Losada, 1951. Cap. VIII.

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna,* trad. esp. Buenos Aires. Nova, 1951. tomo I. pp. 248-267.

A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie,* tomo IV, París. Presses Universitaires de Franco, 1962. pp. 511-556.

A. G. N. FLEW, "Hume", en D.J.O'connor, ed.. *Historia crítica de la filosofía occidental,* trad. esp., tomo IV, pp. 173-251, Buenos Aires, Paidós, 1968.

Sobre el empirismo actual:

A. J. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica,* trad. esp., Buenos Aires, Eudeba. 1965.

R. CARNAP, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje.* México. Univ. Nac. Autónoma de México. 1961.

I. M. BOCHENSKI, *La filosofía actual,* trad. esp., México. Fondo de Cultura Económica. 1955. § 6.

W. STEGMÜLLER, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual,* trad. esp., Buenos Aires, Nova, 1967, Caps. IX y X. (La cuarta ed. alemana de esta obra. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* Stuttgart, Kröner,[4] 1969, contiene un extenso capítulo sobre Wittgenstein).

R. FRONDIZI, *El punto de partida del filosofar,* Buenos Aires, Losada, 1945, Cap. I. §§ 2 y 3.

J. O. URMSON, *Philosophical Analysis. Its Development Between the two World Wars,* Oxford, Oxford University Press, 1969.

G. J. WARNOCK, *English Philosophy since 1900,* London, Oxford University Press, [2]1969.

J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy,* Hardmondsworth, Penguin, 1972.

F. WAISMANN, *Los principios de la filosofía lingüística,* trad. esp., México, Univ. Nacional Autón. de México, 1970

De Wittgenstein están traducidas las dos obras examinadas en el texto; el *Tractatus y* las *Investigaciones filosóficas,* ésta última en edición bilingüe. México, UNAM. 1988.

Respecto de Wittgenstein:

A. E. G. ANSCOMBE, *An Introduction lo Wittgenstein's Tractatus,* New York. Harper, 1963.

A. KENNY, *Wittgenstein,* Hardmondsworth, Penguin, 1983 (hay trad. esp).

M. BLACK, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus,* Cambridge, University Press, 1964.

W. SCHULZ, *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie.* Pfullingen, Neske, 1967 (hay trad. esp., Madrid, Toro, 1970).

M. J. CHARLESWORTH, *Philosophy and Linguistic Analysis,* Pittsburgh, Duquesne, 1959.

CAPÍTULO X

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL. KANT

1. *Personalidad de Kant*

Immanuel Kant es, fuera de duda, uno de los filósofos más importantes de todos los tiempos, y este juicio vale sin que implique estar de acuerdo con lo que él sostuvo. Esa importancia radica en la extraordinaria profundidad de sus ideas y en la magnitud del cambio que introdujo en el pensamiento filosófico y en el pensamiento humano en general.

En efecto, la revolución que introduce Kant sólo puede compararse con la que inició Sócrates en el mundo griego (cf. Cap. IV, § 3). Y así como la filosofía griega, desde Tales hasta Aristóteles, y aun con los postaristotélicos, ofrece una riqueza de concepciones y de pensamiento que convierten este período en uno de los más extraordinarios que la humanidad haya vivido, de modo semejante ocurre con el movimiento filosófico que se genera a partir de Kant. Porque en el limitado espacio de cuarenta años -entre la *Crítica de la razón pura,* que se publica en 1781, y la última obra importante de Hegel, la *Filosofía del derecho,* que aparece en 1821- se suceden grandes filósofos, es el movimiento que se conoce con el nombre de "idealismo alemán", que por la hondura, la vastedad y la influencia de sus ideas, sólo puede compararse con la filosofía griega -con la diferencia de que ésta se desarrolla a lo largo de varios siglos, y en cambio en el caso del idealismo alemán se trata tan sólo de cuarenta años, lapso en el cual la cultura alemana asciende al primer nivel de la especulación filosófica. [1]

Kant nació en 1724 y murió en 1804. Tuvo, pues, una vida relativamente larga. A pesar de ello, la obra que asentó su duradera fama, la *Crítica de la razón pura,* apareció cuando Kant ya se acercaba a los sesenta años. Cosa extraña, porque la maduración del genio filosófico suele ser bastante más temprana (los grandes filósofos por lo común han escrito su obra más importante alrededor de los cuarenta años). Kant tardó mucho más, y ello no es casualidad, sino que probablemente está en relación directa con la extraordinaria dificultad del asunto que allí se trata. Si Kant tardó sesenta años en llegar a la sazón de su pensamiento, ello se debe a que su sistema no era de aquellos que pueden aparecer de golpe, por repentina inspiración feliz, sino el resultado de una larguísima maduración, que no era sólo la del individuo Kant, sino al mismo tiempo la maduración de todo el pasado filosófico europeo.

Si se recorre la serie de las obras de Kant -quien comenzó a publicar cuando tenía poco más de veinte años-,[2] puede verse cómo transita sucesivamente y de manera abreviada las diversas etapas que el pensamiento europeo moderno, a través de generaciones, había ido atravesando. Aunque sin duda simplificando muchísimo, puede decirse que en sus primeros escritos sigue una orientación racionalista, y que luego parecería sufrir una crisis intelectual de aproximación al empirismo. Pero una vez

[1] Cf. R. KRONER, *Von Kant bis Hegel [De Kant a Hegel]* (Tübingen. Mohr, 1921), I, 1.

[2] Su primera obra apareció en 1746: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfle (Pensamientos sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas).*

recorridos estos momentos, Kant, habiendo penetrado hasta las raíces del racionalismo y del empirismo, elabora una teoría novedosa, que va unida a su nombre: la filosofía crítica o filosofía trascendental. No es entonces que Kant haya vivido desde fuera los sucesivos momentos de la filosofía precedente, sino que, al mismo tiempo que los estudiaba, constituyeron estadios de su propio itinerario intelectual y vital, hasta que, habiendo ahondado en sus fallas, carencias y limitaciones, llegó a una concepción enteramente original.

Kant nació, creció, maduró, envejeció y murió sin salir casi de su ciudad natal, Konigsberg, en la Prusia oriental. La ciudad, la segunda del Reino de Prusia, contaba entonces con unos 50.000 habitantes, cantidad considerable para la época. Kant no se movió nunca de las cercanías de esa ciudad, situada -es importante notarlo- en aquel momento exactamente en el borde del mundo civilizado, en la frontera de la Europa ilustrada, zona bastante a trasmano desde el punto de vista cultural. Se llama la atención sobre estas circunstancias para que se piense cómo un individuo como Kant, situado en aquella especie de extremo del mundo, pudo sin embargo introducir en Europa la revolución más grande que conozca el pensamiento moderno.

Kant era un hombre bajo, delgado, un tanto jorobado, probablemente por alguna afección pulmonar; hombre que, a pesar de su débil naturaleza, pudo sin embargo vivir muchos años gracias a su riguroso régimen de vida, tan metódico que hasta puede parecer pedantesco. Provenía de familia humilde; su padre era un artesano, de profesión talabartero. Otro hecho más que muestra cómo el verdadero genio se sobrepone a las circunstancias: al origen familiar, a las condiciones ambientales.

¿Cómo es que sin conocer personalmente el resto del mundo y situado en el margen de la Europa de su tiempo pudo Kant introducir una transformación tan grande? Se trata justamente de uno de esos hechos que nos hacen hablar, como de un fenómeno inexplicable, del *genio.* Fuera como fuese, Kant estaba perfectamente enterado de todo lo que pasaba en su momento; tan así es que una de las pocas veces en que se apartó de su régimen de vida tan riguroso, fue cuando esperaba los periódicos que traían las noticias de la Revolución Francesa. Kant, desde aquella zona casi perdida, conocía el resto del mundo quizá mejor que los viajeros más avezados de su tiempo. Y tuvo asimismo la dicha de ser quizás el último europeo que pudo reunir en su cabeza todo el saber de su época (cosa que después, por la enorme especialización y ampliación de los conocimientos, se volvió imposible); no sólo sabía filosofía, sino que también sabía y enseñaba matemáticas, física, astronomía, mineralogía, geografía, antropología, pedagogía, teología natural..., y hasta fortificaciones y pirotecnia.

Kant une a la dificultad del tema la de que sus obras están escritas en un lenguaje muy técnico, al cual no puede tenerse acceso inmediato; por el contrario, tendrá que írselo aclarando en sucesivos pasos. En este sentido es un filósofo difícil; no sólo por sus ideas, sino por su expresión.

SECCIÓN I LA FILOSOFÍA TEORÉTICA

2. Racionalismo y empirismo. El realismo

Kant resume en su propio desarrollo intelectual, hemos dicho, el desenvolvimiento de la filosofía anterior a él -especialmente la filosofía moderna-, y a la vez supera el racionalismo y el empirismo.

El *racionalismo* (cf. Cap. VIH, § 13) sostiene que puede conocerse con ayuda de la sola razón, gracias a la cual se enuncian proposiciones del tipo: "la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos". Estos son juicios que se caracterizan por ser necesarios y universales, es decir, que valen para todos los casos (universales) y que no pueden ser de otra manera (necesarios). Un saber, pues, que realmente merezca el nombre de conocimiento -dice el racionalismo- tiene que ser necesario y universal.

Pero ocurre que la experiencia no proporciona ningún conocimiento de este tipo. Lo que la experiencia enseña -lo que vemos, lo que tocamos- nunca es necesario y universal, sino contingente y particular. Para el racionalismo, entonces, el conocimiento empírico no es verdadero conocimiento. El único conocimiento propiamente dicho es el que proporciona la razón por sí sola. Y la razón tiene la capacidad de alcanzar, no los fenómenos (las apariencias o manifestaciones), sino la realidad, las cosas en sí mismas, el fondo último de las cosas; permite conocer, no las cosas tales como se nos aparecen, sino las cosas tales como son en sí, la verdadera y última realidad. Por tanto, es una facultad mediante la cual puede saberse -entre otras cosas- si existe Dios o si no existe, si el alma es inmortal o no lo es, si el mundo es finito o infinite, si el hombre es libre o está determinado necesariamente en todos sus actos.

El *empirismo* (cf. Cap. IX, § 1), en cambio, sostiene la tesis contraria: el único conocimiento legítimo, y el fundamento en general de todo conocimiento, es la experiencia, vale decir, los datos que proporcionan los sentidos. Hume admite, hasta cierto punto, el valor de la razón, pero enseña que los conocimientos que ella suministra son simplemente análisis de nuestras ideas (cf. Cap. IX, § 4), se refieren a las relaciones entre ideas que nosotros mismos hemos formado de manera relativamente arbitraria, ignorando si en el mundo empírico hay algo que les corresponda. Que efectivamente haya cosas sensibles rectangulares, por ejemplo, como esta mesa sobre la que escribo, es en el fondo un hecho casual y contingente; lo que al geómetra le interesa es meramente la *idea* de rectángulo. Y la razón, entonces, carece de competencia más allá de estas ideas creadas por ella. Según el empirismo, no puede conocerse absolutamente nada acerca de las cosas en sí, sino sólo los fenómenos que se dan en la experiencia.

Por tanto Hume es, desde el punto de vista metafísico, un escéptico. No puede saberse si existe Dios ni si no existe, no conocemos substancia ninguna, ni material ni espiritual, etc.; y no puede sabérselo porque cuando se habla de Dios o de cualquier otro objeto metafísico, no pretendemos hablar de meras ideas, de imágenes formadas por nosotros, sino que queremos referirnos a cosas realmente existentes; pero como de tales objetos metafísicos no se tienen impresiones, y como la única manera de conocer "realidades" o hechos es mediante la experiencia, la conclusión de Hume es que de ellos no puede haber conocimiento ninguno.

Empirismo y racionalismo, entonces, resultan posiciones contrapuestas, teorías enemigas. Pero para ser enemigo hace falta siempre cierta coincidencia con el adversario, un suelo común sobre el que se combate. Y también esta polémica entre empirismo y racionalismo reposa sobre una coincidencia de fondo, sobre la cual justamente va a incidir la crítica de Kant -con lo que se verá que Kant no es en rigor ni

racionalista ni empirista, puesto que supo orientarse hacia una zona más fundamental que aquella sobre la que se movía la oposición racionalismo-empirismo.

En efecto, racionalismo y empirismo coinciden en ser formas del *realismo.* Este término, como tantos otros en filosofía, tiene muchos sentidos; aquí se lo va a emplear para designar la teoría que sostiene que *en el acto de conocer lo determinante es el objeto:* que cuando se conoce, quien tiene la primera y última palabra no es el sujeto, sino *la cosa* misma.[3] El sujeto cognoscente, entonces, es comparable a un espejo donde las cosas simplemente se reflejan. Tal "espejo" puede reflejar las cosas mediante la razón (racionalismo) o mediante los sentidos (empirismo); pero en cualquiera de los dos casos el esquema es exactamente el mismo: conocer quiere decir reflejar, reproducir las cosas. Lo que se refleja será en cada caso diferente, porque para el racionalismo se tratará de copiar las cosas en sí mismas, el fundamento último de ellas, y para el empirismo se mostrará en el espejo solamente el fenómeno, la apariencia de las cosas; pero en los dos casos, repetimos, el conocimiento se concibe como actitud fundamentalmente pasiva.

Según el realismo, pues, el conocer es una actitud puramente contemplativa, teorética: el sujeto cognoscente no hace más que contemplar el espectáculo que la realidad le ofrece. Por ello tanto el racionalismo cuanto el empirismo definen la noción de verdad diciendo que un conocimiento es verdadero cuando coincide con el objeto conocido, con la *cosa* a que se refiere. En el caso del empirismo, la cuestión está clara: la percepción tiene que coincidir con las cosas sensibles para ser verdadera. El caso de Descartes puede parecer más complicado, pero en el fondo se trata de lo mismo, porque sólo se tiene conocimiento verdadero cuando se enlaza las ideas innatas de manera evidente, es decir, clara y distinta, y cuando se les enlaza de ese modo, se las está enlazando tal como Dios las enlaza, es decir, tal como corresponde a la naturaleza de las cosas.

3. *La revolución copernicana*

El problema de la esencia del conocimiento consiste en determinar si en efecto el sujeto es meramente receptivo en el acto de conocer, como pretende el realismo, o si, por el contrario, no es un espejo y el conocimiento se convierte así en una especie de acción, de praxis. Esta última es justamente la opinión de Kant, quien sostiene que conocer no es, *en su fundamento,* reflejar los objetos, sino que es ante todo (y como condición para cualquier ulterior reflejo de los objetos en el sujeto) trazar el horizonte dentro del cual los objetos son objetos, vale decir, *construir el ámbito de la objetividad.* Para introducirnos en la comprensión de este tema nos valdremos de una imagen o comparación, que es inexacta y engañosa si se la toma literalmente -tal como ocurre en estos temas con todas las comparaciones-, pero que puede servir como primera aproximación, y si se toma la precaución de olvidarla luego.

Supóngase[4] que todos los seres humanos naciesen con gafas de cristales azules; que esos anteojos formasen parte de nuestro órgano visual, de tal manera que quitárnoslos equivaldría a arrancarnos a la vez los ojos; y supongamos, además, que no nos diésemos cuenta de que tenemos puestos tales anteojos. Entonces ocurriría que todo lo que viésemos se nos aparecería azul, lo cual nos llevaría a suponer, no que las cosas las "vemos" azules, sino que realmente "son" azules -aunque la verdad fuese que en sí mismas no son azules, sino que nosotros, en la medida en que las miramos, es decir,

[3] "Cosa" se dice en latín "res": de ahí el vocablo "realismo".
[4] La comparación esta tomada H. J. PATÓN, *Kant's Metaphysic of Experience* (London. Allen & Unwin, 1951), I, pp. 166, 168-169.

conocemos, estaríamos contribuyendo a otorgarles un cierto carácter, las estaríamos "azulando". De este modo conocer no sería ya mero reflejar las cosas, sino operar sobre ellas, transformándolas. Para Kant, según esto, conocer es ante todo "elaborar" las cosas para que estén en condiciones de constituir objetos.

Para los griegos, en general para toda la filosofía prekantiana y para todo realismo, el conocimiento era pura teoría, contemplación.[5] Aristóteles consideraba la vida teorética o contemplativa como la forma de vida más alta (cf. Cap. VI, §§ 7 y 9). Pero con Kant, repetimos, el conocimiento, en su último fundamento, no es ya teoría, sino una cierta operación transformadora que el sujeto cumple: conocer quiere decir elaborar el objeto. Y los discípulos de Kant -Hegel entre otros- van a terminar sosteniendo que conocer significa directamente crear el objeto del conocimiento, más aun, la realidad. De este modo, el núcleo definitorio de la vida humana no se lo encontrará ya en la actitud teorética, sino en esta especial forma de "actividad", de praxis, que es el conocimiento tal como Kant lo entiende.

En esta perspectiva conviene señalar que Kant es el antecedente de Hegel, y que sin Hegel no hubiera habido Marx. Independientemente de lo que se piense de Marx, en pro o en contra, el hecho es que marca una época y una serie de acontecimientos importantísimos; y su pensamiento sólo puede entenderse en sus fundamentos si nos remontamos a Kant. Marx (cf. Cap. XII, § 3) define al hombre, no como animal teorético, sino en función del trabajo; y ello depende, a la postre, de la manera cómo Kant enfoca el conocimiento: como *elaboración,* es decir "fabricación", del objeto.-También podría señalarse la relación que tiene esta cuestión de la primacía de la acción sobre la contemplación, con un tema de la literatura de la época. En una de las primeras escenas del *Fausto* (I parte, 1808) de Goethe, se encuentra Fausto[6] con el texto de la Biblia, queriendo traducir al alemán el pasaje de San Juan que comienza con las famosas palabras: "En el principio era el *lagos"* ("el verbo", según suele traducirse). Este término "logos", significaba para los griegos -entre otras cosas (cf. Cap. II, § 3) "razón", "concepto", de manera que la frase podría traducirse diciendo que en el principio era el conocimiento, la contemplación, las ideas. Pero Fausto no quiere simplemente reemplazar la palabra griega por una alemana, sino que quiere traducirla al espíritu de su lengua, "a su amado alemán", según dice; ensaya una serie de posibilidades -"palabra", "sentido", "fuerza"-, pero ninguna lo satisface, hasta que al final encuentra un término que sí le parece expresar la esencia del asunto en cuestión, y que ya no es traducción literal, que ya no es calco. Y entonces dice: "En el principio era la *acción* (Tat)". Esto es, no el verbo, no el conocimiento, sino la actividad, la *acción.-* En los comienzos, pues, del mundo contemporáneo -tal como suele llamarse el que nace hacia fines del siglo XVIII-, Kant, por una parte, entiende el conocimiento como una especial forma de acción; y por otra, frente a problema paralelo, Goethe encuentra en la palabra "acción" el equivalente moderno de lo que para el mundo antiguo había sido el *logos.* Esto no es casualidad; esto significa que la historia no es una serie de meras ocurrencias, sino un acontecer donde parece haber siempre un secreto acuerdo, cierta armonía aun entre las manifestaciones más dispersas y aparentemente más heterogéneas -un acuerdo que quizá no se alcanza a comprender plenamente.

Volviendo a Kant, decíamos que el sujeto cognoscente podría compararse con un individuo que naciese con lentes coloreadas. Para que esta persona pueda ver -es decir, conocer- se precisan dos elementos: de un lado, los anteojos, y del otro las cosas visibles; si falta cualquiera de los dos, el conocimiento se hace imposible. Traducido a términos de

[5] "Teoría" (θεωρια), etimológicamente emparentado con θαυμα, "asombro" (cf. Cap. I, § 4), significa literalmente la acción de ver o contemplar; v. gr. ver un espectáculo teatral ("teatro", θεατρον, es entonces el lugar a donde se va a ver o contemplar, el lugar de los espectáculos).

[6] Versos 1215 -1237.

Kant, esto significa que el conocimiento envuelve dos factores: 1) la estructura de nuestra "razón", que es independiente de la experiencia; pero la razón, para poder funcionar en este especial tipo de conocimiento que consiste en "modelar" los objetos, requiere 2) un "material" modelable, las impresiones. Así se lee en la *Crítica de la razón pura:*

> ni conceptos sin intuición que de alguna manera les corresponda, ni intuición sin conceptos, pueden dar un conocimiento,[7] porque pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.[8]

La "razón"[9] está constituida, de un lado, por el espacio y el tiempo, que Kant llama formas puras de la sensibilidad o intuiciones puras; y del otro, por las categorías, o conceptos puros del entendimiento, tales como substancia, causalidad, unidad, pluralidad, etc. Resulta entonces que el espacio, el tiempo y las categorías no son independientes del sujeto, no son cosas ni propiedades de las cosas en sí mismas, sino "instrumentos" o "moldes" mediante los cuales el sujeto elabora el mundo de los objetos; y el "material" a que se aplican esos moldes son las impresiones o sensaciones.

Kant expresa la relación entre la estructura *a priori* del sujeto, conformadora y elaborante de los objetos del conocimiento, por una parte, y por la otra las impresiones, con el par de conceptos "forma" y "materia": espacio, tiempo y categorías son formas, las impresiones constituyen su materia o contenido. Si se intentase conocer valiéndose solamente de la "razón", es decir, de las formas *a priori* del sujeto, no se tendría sino formas enteramente vacías, y por tanto no se conocería ningún objeto, nada absolutamente. Es preciso, pues, que esas formas o moldes tengan un material al cual aplicarse. Pero ocurre que ese material no puede provenir sino sólo de la experiencia, de las sensaciones, y Kant dirá entonces que no es posible ningún conocimiento si no es dentro de las fronteras de la experiencia. En este sentido se aproxima al empirismo, y declarará la imposibilidad del conocimiento metafísico, entendido como conocimiento de las cosas en sí, porque para que éste fuese posible tendrían que sernos dados los objetos metafísicos (Dios, el alma, etc.), cosa que evidentemente no ocurre. Lo único que nos es *dado* son las impresiones, y solamente sobre la base de éstas podrá elaborarse el conocimiento. "Pensamientos" -es decir, aquí: formas del sujeto- "sin contenido son vacíos".

Pero a la vez Kant enseña, contra la tesis empirista, que con puras impresiones tampoco puede haber conocimiento; porque las puras impresiones, sin ninguna forma, no serían sino un caos, un material en bruto, o, como dice Kant, una "rapsodia" de sensaciones, sin orden ni concierto. Para que haya conocimiento es preciso que esas impresiones estén de alguna manera ordenadas, jerarquizadas, conformadas, "racionalizadas"; y ese orden o racionalización no proviene de las sensaciones mismas, sino que lo introduce en ellas el sujeto cognoscente. "Intuiciones" -es decir, aquí, impresiones- "sin conceptos son ciegas". Y en este sentido Kant se aproxima al racionalismo.

Kant entonces rescata la porción de verdad que encierran empirismo y racionalismo, a la vez que pone de relieve su unilateralidad; y puede hacerlo porque se coloca en una zona más fundamental, en cuanto muestra que el conocer no es mera recepción, sino

[7] *Kritik der reimen Vernunft* A 50 = B 74 (trad. G. MORENTE. *Crítica de la razón pura.* Madrid. V. Suárez, 1928, tomo I, p. I73).-Las citas de la *Crítica de la razón pura* se hacen según la primera edición (1781), señalada con A, y según la segunda (1787), B. y a continuación el número de la página. Las demás obras de Kant se citan señalando tomo y página de acuerdo con la gran edición de la Academia de Ciencias de Berlín (Akademie-Ausgabe) o con la de E. Cassirer (Berlin, Cassirer. 1922).
[8] A 51 = B 75 (trad. cit. I. p. 175).
[9] Aquí se emplea este término en sentido convencional, como equivalente de la totalidad de la estructura apriorística del sujeto (sentido que no está ausente en el propio Kant); en sentido riguroso, Kant reserva la palabra "razón" para la facultad de las Ideas o facultad de lo incondicionado: cf. más adelante. §§ 6 y 18.

también elaboración del objeto. Kant concibe, pues, la relación de conocimiento a la inversa de como hasta entonces se la había pensado, porque mientras que el realismo sostenía que el sujeto se limita a copiar las cosas *(res),* que ya estarían listas, constituidas y organizadas independientemente de él, para Kant la actividad del conocimiento consiste, en su fundamento, en constituir, en construir, los objetos (y sólo después, en un momento ulterior y secundario, será posible comprender el conocimiento como coincidencia entre las representaciones que tiene el sujeto, y las cosas que antes había constituido). De manera que para Kant *lo determinante en el acto de conocer* no *es* tanto el objeto, cuanto más bien *el sujeto.* Esta teoría se denomina *"idealismo".*

En este sentido Kant puede decir que introduce una "revolución copernicana" en el campo de los estudios filosóficos.[10] En efecto, Copérnico explicó los movimientos celestes suponiendo una hipótesis diametralmente opuesta a la que se aceptaba en su época. La teoría geocéntrica entonces vigente sostenía que la tierra estaba en el centro del universo, y que el sol y los demás cuerpos celestes giraban alrededor de ella. Pero ocurría que los cálculos que debían hacer los astrónomos para determinar la posición respectiva de los astros y predecir su lugar en un momento dado, eran cálculos extremadamente complicados. Copérnico simplificó la cuestión al observar que si se supone que es la tierra la que gira alrededor del sol, entonces los movimientos celestes y los cálculos respectivos resultan considerablemente más sencillos. Kant realiza una "revolución copernicana", entonces, porque enfoca la cuestión del conocimiento *al revés* de como se la enfocaba hasta ese momento:

> Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos. [...] Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento.[11]

Pero que los objetos se rijan "por nuestro conocimiento", *no* significa que éstos se conviertan ahora en algo subjetivo, en puras representaciones. Según interpreta Heidegger,[12] para poder tener acceso a los entes, a los "objetos", es preciso tener previamente cierta comprensión de la constitución-de-ser (de la "esencia") del ente; tengo que saber, v. gr., que todo cambio tiene una causa -lo cual no lo sé por la experiencia-, y, en general, todo lo que establecen los Principios del entendimiento puro (cf. § 16). Si el conocimiento de las cosas lo llamamos "conocimiento óntico" (cf. Cap. XIV, § 6, nota 46) y el del ser (o esencia) de las mismas "conocimiento ontológico", se podrá decir que la revolución copernicana significa que "el conocimiento del ente tiene que estar ya previamente *orientado* por el conocimiento ontológico".[13] Sin duda mi conocimiento de esta silla, por ejemplo, se adecúa al ente "silla"; pero para ello se requiere "un conocimiento *a priori* sobre el cual se asienta toda intuición empírica[14] (cf. Cap. XIV §19).

4. *Comienzo empírico y fundamento a priori*

Las palabras con que se inicia la Introducción a la *Crítica de la razón pura* pueden servir, hasta cierto punto, como resumen de lo que se lleva dicho. Kant comienza:

[10] Cf. B XV-XVIII (trad. I, 29-33).
[11] B XVI (trad. I. p. 30).
[12] M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant),* en la *Gesamtausgabe (Edición integral)* de Heidegger, tomo 25, Krankfurt a. M., Klostermann, 1977, pp. 55-56.
[13] Op cit., p. 55
[14] Op cit., p. 56

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia.

Pues, ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos, o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia? *Según el tiempo,* pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.[15]

En efecto, nuestra capacidad de conocer no puede ponerse en funciones sin objetos que estimulen nuestros sentidos y así proporcionen impresiones, que luego el entendimiento unirá o separará, comparará, discriminará, etc., de todo lo cual resulta ese saber que se llama conocimiento empírico. No hay, pues, ninguna duda de que, *en el orden del tiempo,* la experiencia es el primer conocimiento que tenemos.

Todo esto, dicho así, fácilmente hace pensar en el empirismo; no hay duda de que en estas líneas resuena un eco de Hume. Y si Kant no hubiese dicho más que esto, no hubiese ido más allá del empirismo; pero a párrafo seguido escribe:

Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, no por eso origínase todo él [a partir] *de* la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma.[16]

Las impresiones son la ocasión, el estímulo, para que la facultad de conocer se ponga en actividad; pero ésta no se limita a recibir las impresiones, sino que aporta un conjunto de formas *a priori* con las que el sujeto "moldea" el objeto. Por tanto, el conocimiento *no* se origina en su totalidad de la experiencia, sino que ésta proporciona solamente la "materia"; las "formas", en cambio, provienen del sujeto. Y si esto es así -tal como Kant lo formula aquí a modo de hipótesis, que se irá confirmando a lo largo de la *Crítica de la razón pura-,* nuestro análisis tendrá que aplicarse a distinguir dos componentes de la experiencia: el elemento *a posteriori,* la "materia" como mera multiplicidad de datos empíricos; y el elemento *a priori,* la "forma", o, mejor, las formas, como condiciones de la posibilidad de la experiencia.

Hume, que sin duda alguna fue un gran filósofo, confundió sin embargo estos dos factores del conocimiento. Y confundió a la vez dos problemas muy diferentes: una cuestión empírica, *de hecho,* a saber, cómo es que en nosotros, y según el orden del tiempo, aparecen los conocimientos; y una cuestión *de derecho,* la del *valor* del conocimiento. Se puede aprender a contar, por ejemplo, con la ayuda de los dedos, o con bolitas de vidrio, o con lo que fuere; y el psicólogo puede investigar los detalles de este proceso, las sucesivas etapas que envuelve, las diferencias individuales que allí intervienen, etc., etc.: todo esto es cuestión empírica, de hecho. Pero una vez que se ha aprendido a contar y a sumar, se llega a saber que "dos más dos es igual a cuatro", y este conocimiento no depende de que se lo haya aprendido valiéndonos de los dedos, o de un ábaco, etc., ni depende, en lo que a su valor respecta, de ninguna otra circunstancia empírica. Sin duda, sin los dedos o el ábaco no hubiésemos aprendido a sumar; pero una vez que hemos aprendido, entonces nos damos perfecta cuenta de que la afirmación "dos más dos es igual a cuatro" es un conocimiento que *vale* independientemente de cualquier experiencia, que es *a priori,* y que ninguna experiencia podrá jamás desmentir. Desde el punto de vista del *valor* del conocimiento, pues, carece absolutamente de importancia

[15] B I (trad. I, pp. 67-68).
[16] l*oc. cit.* (trad. I, p. 68).

saber cómo -a través de qué experiencias- se ha llegado de hecho a saber que "dos más dos es igual a cuatro" (ello en todo caso será tema de la psicología); sino que lo que interesa es determinar en qué se funda tal validez *a priori.* Y Kant, sobre las huellas de Platón (cf. Cap. V, § 4), ha sido uno de los filósofos que con más insistencia y claridad ha distinguido estas dos cuestiones: la táctica y la de derecho.

Hume tiene razón en la medida en que afirma que la experiencia es el único campo legítimo para el conocimiento humano. Pero para él la experiencia es más un supuesto que un tema de investigación, algo obvio y no un problema, porque, en efecto -y aquí es donde insiste Kant- no fue capaz de preguntarse *cómo es posible la experiencia misma,* en qué se funda, vale decir, cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia.

5. *Significado de la palabra "objeto"*

Siguiendo con cierta libertad un análisis de M. Heidegger,[17] puede observarse cómo la misma palabra "objeto" parecería confirmar la existencia de aquellos dos factores que Kant distingue en el conocimiento.

En efecto, el vocablo "objeto" (latín *obiectum)* está compuesto de "ob" -"frente a", "delante de"-y "iectum"- "puesto", "lanzado", "colocado"-. El prefijo "ob", entonces, parece aludir a la circunstancia de que, cuando hay conocimiento, se da algo con que nos encontramos, algo que viene a nuestro encuentro, que nos enfrenta o se nos o-pone (en "oponer", "ob-poner", aparece el mismo prefijo). Y Kant sostiene que para conocer siempre tiene que haber algo que nos sea dado, algo que, de alguna manera, nos venga al encuentro -las sensaciones o impresiones (como los colores, sonidos, etc.).

Pero hemos dicho que con este solo factor no basta para que haya conocimiento, para que haya objeto en el sentido propio de la palabra. Este fue el error de Hume: creer que con puras impresiones, y nada más que con ellas, puede explicarse el conocimiento. Porque una mera sensación, un puro color, una pura dureza, nada de eso es por sí solo un objeto. Observemos esta mesa, y quitémosle imaginariamente todo lo que en ella no sea pura sensación: eliminemos el concepto de mesa, de útil, de cosa, de algo, etc., y quedémonos con las solas sensaciones. ¿Qué pasa entonces? Que el objeto, la mesa, se ha evaporado, y no nos queda más que un puro color o confusión de colores, de los que no puede decirse propiamente que tengamos siquiera conocimiento.

Hay probablemente algunos momentos en que el hombre vive estados puramente sensoriales. Es lo que quizás ocurra en las primeras semanas de vida del niño: tendrá entonces meras sensaciones -impresiones térmicas, cromáticas, auditivas, etc.-, pero en estado puro, sin que todavía tengan significado, sin que lleguen todavía a ser objetos que él conozca; esto ocurrirá tan sólo en una etapa posterior de su desarrollo. O bien piénsese en alguien que se recobra de un desmayo (y recuérdese cómo el cinematógrafo procura representar plásticamente tal experiencia): en un primer momento no hay en él más que sensaciones -digamos: un puro blanco, que ni siquiera es el blanco de una pared o de una sábana, ni siquiera el blanco de una superficie cualquiera, sino sólo blanco (y por ello el cine lo representa como una especie de vertiginoso remolino)-, sensaciones donde el sujeto se encuentra enteramente perdido, hundido; más todavía, podría afirmarse que ni siquiera hay sujeto, sino nada más que un puro caos de sensaciones. Pero a medida que el sujeto emerge del desmayo, decimos que se va "recobrando", rescatándose de ese torbellino donde estaba perdido; y esto significa que lo que en el primer momento era pura sensación, va tomando una "figura" más o menos fija, un cierto "aspecto". Como si el

[17] Cf. M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa* (trad. esp., Buenos Aires, Sur, 1964), pp. 133 ss. (reed., Buenos Aires, Alfa, 1975), pp. 123 ss.

sujeto se dijese: "¡Ah, esto es algo, esto es algo blanco, es una superficie blanca, es una pared blanca...!", etc., etc. (cf. § 11).[18]

Ahora aparece entonces el elemento a que alude el segundo componente de la palabra "ob-jeto": porque lo que antes era pura sensación, es ahora algo "iectum", algo que está ahí plantado, colocado con una cierta "figura" o aspecto determinado (cf. el significado de "idea" en griego. Cap. V, § 3). La función del concepto consiste para Kant justamente en dar carácter, sentido, "forma", a lo que un instante antes no era más que un caos, algo indeterminado. Lo que nos sale al encuentro ("ob-") resulta ahora determinado como algo que está con cierto aspecto fijo, y que por tener fijeza es constante, mientras que las sensaciones son fluctuantes y cambiantes.

6. *Estructura de la* Crítica de la razón pura

Esas formas que el sujeto "impone" a los datos sensibles para convertirlos en objetos, son varias, y para estudiarlas conviene hacerse una especie de esquema o mapa del libro que se está examinando, la *Crítica de la razón pura.*

Esta obra consta de dos prefacios: el de la primera edición (1781), relativamente breve, y el de la segunda (1787), más extenso e importante en muchos de sus detalles. Luego viene la Introducción, donde Kant plantea el Problema con que se enfrenta. Después sigue el cuerpo del libro, que, simplificando, tiene dos grandes partes: Estética trascendental y Lógica trascendental.

La *Estética trascendental* no tiene nada que ver con la estética en el sentido corriente del término (que designa la filosofía de la belleza o la filosofía del arte). Kant emplea la palabra en su sentido etimológico, y como en griego αισθησις *[áisthesis]* significa "sensación" o "percepción", la estética será entonces el estudio de la sensibilidad. Pero Kant agregad adjetivo "trascendental", término que define en la Introducción:

> Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos, como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste [el modo de conocerlos] debe ser posible *a priori.*[19]

es decir, independientemente de la experiencia. "Trascendental", por tanto, significa todo lo referente a las condiciones *a priori* que hacen posible el conocimiento óntico (cf. § 3), o, con otras palabras, lo referente a las condiciones de posibilidad de los objetos (de los objetos de experiencia, que son los únicos, según Kant, que podemos conocer). Por tanto, la Estética trascendental se ocupará del estudio de las condiciones de posibilidad de la sensibilidad, de las formas *a priori* de la sensibilidad.

La *Lógica trascendental,* por ser lógica, se ocupará del pensar; y por ser trascendental, se encarará con las condiciones de posibilidad del pensar, con el pensar *a priori.*

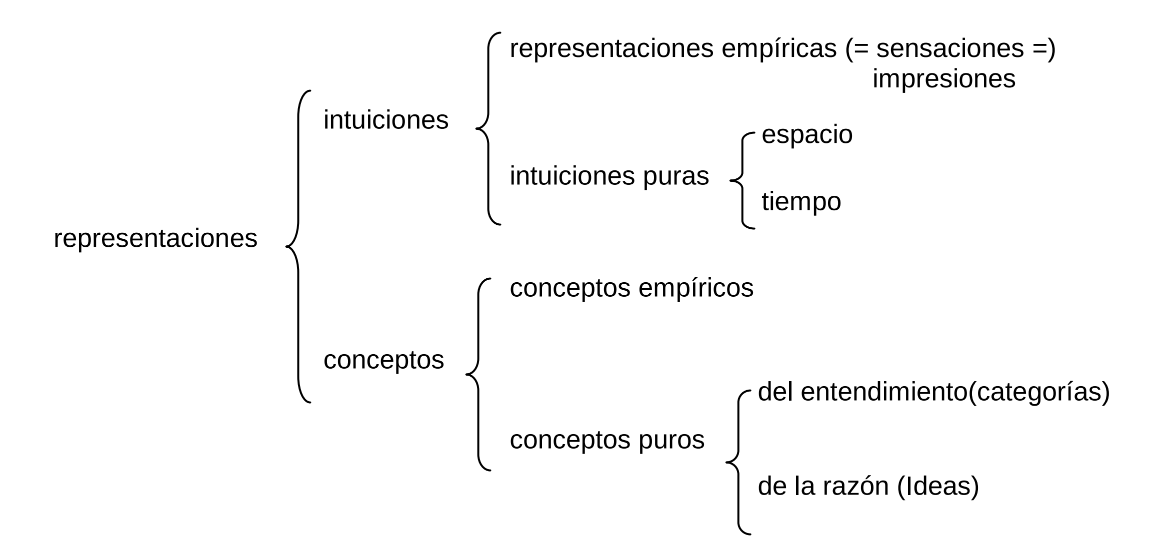
El término más amplio posible para cualquier tipo de conocimiento, el género máximo, es en la terminología kantiana el concepto de representación;[20] representación es, pues, toda referencia posible a un objeto. Las representaciones se dividen en dos

[18] Cf. F. ROMERO, *Teoría del hombre* (Buenos Aires, Losada, 1952). espec. parte I, Cap. I, §§ y 3, que desarrollan una concepción que es, a nuestro juicio, de raíz kantiana.
[19] B 25 (trad. I. p. 106).
[20] Cf. A 319-320 = B 376-377 (Trad. tomo II, pp. 244-245), y *Logik §* I (VIII. Cassirer. p. 399).

especies principales: *intuiciones,* que son aquellas que dan un conocimiento inmediato y que se refieren a un objeto único, individual; y *conceptos,* representaciones que proporcionan un conocimiento mediato, indirecto, y que se refieren a lo que es común a diferentes objetos. Intuición se nos da, por ejemplo, cuando miramos este papel y tenemos la sensación de blanco; aquí se conoce algo de manera directa, y lo que en la intuición se me da es un objeto único, *esta* hoja de papel, y no todas. Cuando, en cambio, pensamos "papel", no conocemos nada de modo directo, porque para llegar al concepto "papel" tenemos que atravesar una serie de pasos: al concepto de papel se llega después de haber visto muchos papeles y de haber hecho un proceso de abstracción de las notas comunes a los diversos papeles singulares. El concepto es "mediato" o indirecto porque no se refiere directamente a este papel o al otro, sino a las "notas comunes" a todos los papeles, y a éstos sólo a través de las notas comunes; es una representación universal, i.e., de lo común a diversos objetos en cuanto está contenida en ellos. El concepto, pues, no es nada que se nos dé directamente, inmediatamente, sino algo que sólo se logra de manera mediata o indirecta. Además, el concepto "papel" no se refiere solamente a esta hoja que tenemos ante la vista, sino a todos los posibles papeles; no es una representación singular, como la intuición, sino una representación general o universal.

Intuiciones y conceptos, a su vez, pueden ser empíricos o puros. *Intuiciones empíricas* son las sensaciones o impresiones. *Conceptos empíricos* son, por ejemplo, los de "papel", "silla", "perro", etc. Hay además *intuiciones* que no son empíricas, sino *puras* -esto es, libres de todo elemento que pertenezca a la sensación-, y son dos: espacio y tiempo. Por último, hay *conceptos puros,* que a su vez se dividen en *conceptos puros del entendimiento,* o *categorías,* en número de doce (unidad, pluralidad, causalidad, substancialidad, etc.), y *conceptos puros de la razón* o *Ideas,* de las que aquí se consideran tres: alma, mundo y Dios.

En forma de cuadro:

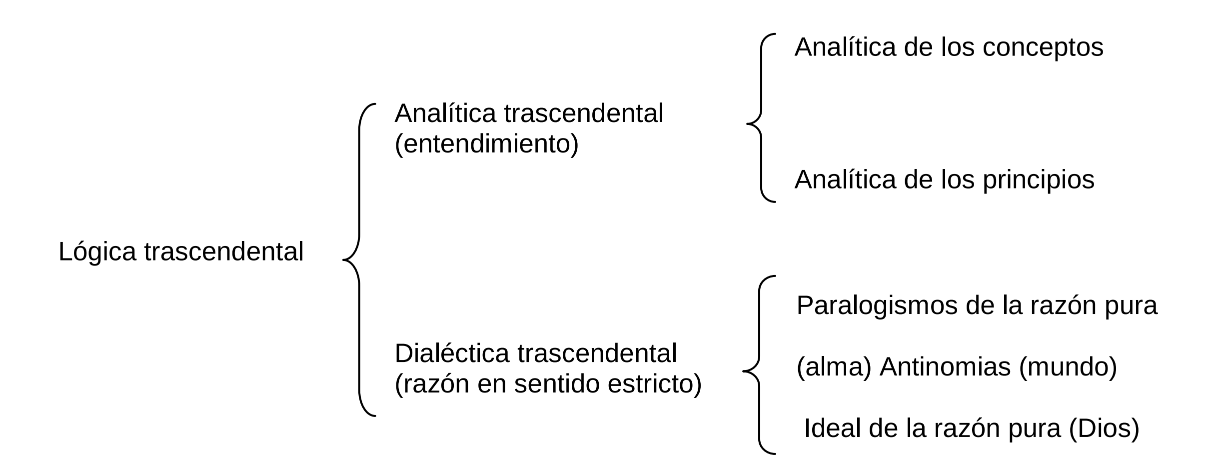


Si se relaciona este cuadro con las divisiones de la *Crítica de la razón pura,* resulta que la Estética trascendental se ocupa de las intuiciones puras de espacio y de tiempo. En cuanto a la Lógica trascendental, estudia el pensar puro, y se divide en Analítica

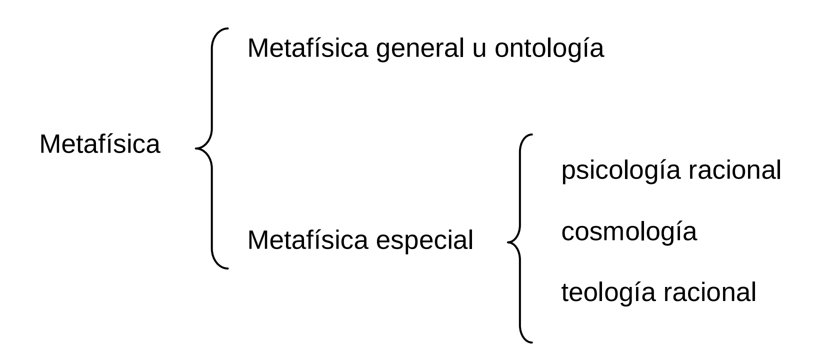
trascendental y Dialéctica trascendental, según se trate del entendimiento o de la razón, con sus correspondientes subdivisiones.

De todo lo cual se obtiene el siguiente esquema:

Estética trascendental { intuiciones puras (espacio y tiempo)



Si se tiene en cuenta que la metafísica, tradicionalmente, se dividía, según Wolff,[21] de la siguiente manera:



se verá que la estructura de la *Crítica de la razón pura* corresponde, con bastante aproximación, al cuadro de Wolff, es decir, a la estructura y a los problemas de la metafísica tradicional. La ontología estudia el ente en tanto ente, o, dicho de otra manera, la estructura más general de las cosas (cf. Cap. I, nota 4); y corresponde aproximadamente a la Estética y a la Analítica trascendentales, tomadas en conjunto, porque allí Kant establece justamente la estructura del ente empírico, de los objetos empíricos (los únicos objetos cognoscibles para el hombre). La metafísica tradicional se planteaba además tres problemas especiales. La psicología racional se preguntaba por el

[21] Christian Wolff (1679-1754). racionalista leibniziano, maestro de los que lo fueron de Kant.

alma humana, si la hay o no, si es algo diferente del cuerpo o no, si es inmortal o mortal, etc. La cosmología se ocupaba del problema del mundo, de si es finito o infinito, del tipo de leyes que rigen en él, etc. Por último, la teología racional o natural (por oposición a la teología revelada, que es asunto propio de la religión) se ocupaba de lo que se puede saber acerca de Dios con la sola ayuda de la razón humana (vale decir, prescindiendo de la revelación): si existe o no, si su existencia puede demostrarse, sus atributos esenciales, etc. Pues bien, dentro de la *Crítica de la razón pura,* el capítulo sobre los Paralogismos de la razón pura trata de la psicología racional; el de las Antinomias, del problema del mundo; y el del Ideal de la razón pura, de Dios (si bien -conviene adelantarlo- la Dialéctica trascendental es negativa, en el sentido de que sostiene que *no* se puede *conocer* nada acerca de estos tres temas de la metafísica especial).

7. *Juicios analíticos, y juicios sintéticos a posteriori*

Puede ahora comenzarse con el estudio de la Introducción a la *Crítica de la razón pura.*
La ciencia[22] -y en general todo conocimiento- está constituida por juicios.

Los juicios son afirmaciones o negaciones; por ejemplo: "la mesa es negra", o "los polos iguales no se atraen", o "la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos". La lógica (formal) define los juicios como estructuras enunciativas de conceptos, vale decir que todo juicio es un conjunto de conceptos en el que se afirma o niega algo. Dicho de otra manera, los juicios o proposiciones son estructuras lógicas caracterizadas por el hecho de que pueden ser verdaderas o falsas. Un concepto de por sí solo -como, por ejemplo, "azul"- no es ni verdadero ni falso; en cambio, si se afirma (o niega) algo de él (v. gr., "el azul es un color"), entonces sí se dará verdad o falsedad.

Puede distinguirse varios tipos de juicios. En primer lugar, hay *juicios analíticos,* como, por ejemplo, "todo triángulo es una figura". En estos juicios el predicado está contenido ya, implícitamente, en el concepto del sujeto; por tanto, no tenemos que hacer más que desplegar -analizar o descomponer- el concepto sujeto (triángulo) para encontrar en él el predicado (figura).

El fundamento en que se apoya la verdad de un juicio analítico reside en que entre el sujeto y el predicado hay identidad; en el ejemplo anterior, una identidad parcial entre el concepto "figura" y el concepto "triángulo", de manera que es como si se estuviese diciendo: "esas figuras que son los triángulos, son figuras". El principio que sirve como fundamento de verdad en los juicios analíticos es, pues, el principio de identidad; o, si se quiere ver la cosa por otro lado, el principio de contradicción, porque es contradictorio decir "los triángulos no son figuras" (ya que ello equivaldría a afirmar: "esas figuras que son los triángulos, no son figuras"). En otras palabras, los analíticos son juicios de cuya verdad se puede estar seguro con toda certeza sin más que recurrir a aquellos dos principios lógicos; no necesitamos ir más allá de nuestro pensamiento y buscar su confirmación en la experiencia: dado un juicio analítico, se aplica el principio de identidad, o el de contradicción, y con esto basta para saber si el juicio es verdadero o falso.

Los juicios analíticos, entonces, son todos *a priori.* Ahora bien, esta expresión *-a priori-,* que ya se ha empleado repetidas veces, hay que comprenderla rectamente en el sentido que le da Kant, si se quiere evitar graves confusiones. En su terminología, *"a priori"* no tiene nada que ver con el "antes" o el "después" en sentido temporal; no se trata

[22] Es muy importante tener presente que para Kant "conocimiento" es prácticamente sinónimo de "conocimiento científico", y que entre las ciencias la que le sirve constantemente de modelo es la física-matemática, tal como fuera sistematizada por NEWTON.

de un término que tenga sentido cronológico, porque, según se señaló (cf. § 4), el problema de Kant no es problema empírico, sino relativo al fundamento, valor o legitimidad del conocimiento. *"A priori" no* quiere decir anterior, en el tiempo, a la experiencia; porque (cf. § 4) ningún conocimiento precede a la experiencia. *A priori* significa lo "anterior" en el orden (atemporal) de la fundamentación, lo *independiente de la experiencia* -por lo que decimos que el juicio "todo triángulo es una figura" no puede jamás ser desmentido por la experiencia, porque su valor no depende para nada de ésta.

Lo *a priori* tiene, según Kant, dos notas que lo caracterizan: necesidad y universalidad. Estas dos notas van siempre juntas, y basta con que se presente la una para saber que la otra la acompaña. *Necesario* quiere decir que lo afirmado es de tal manera que no puede ser de ninguna otra (mientras que lo contingente es lo que es así, pero puede ser de otra manera). "El triángulo es una figura", es un juicio necesario ("El Aconcagua tiene 6.950 metros de altura", es contingente). *Universal* significa que el juicio vale para todos los casos, que no tiene excepciones; por ejemplo, "todos los perros son animales" (lo contrario de lo universal es lo particular; ejemplo, "algunos hombres son europeos") (cf. Cap. II, § 6, notas 41 y 42).

El no valemos nada más que de nuestro pensamiento para determinar si algo es verdadero o no, recuerda a Descartes, y, en general, al racionalismo. En efecto, según los racionalistas los juicios de la matemática y de la metafísica -y buena parte de los del resto de las ciencias- debían ser, en última instancia, juicios analíticos. Pero surge un grave inconveniente, sin embargo: los racionalistas no están de acuerdo entre sí. Coinciden, por cierto, en sostener que el verdadero conocimiento es el racional, constituido (según piensan) por juicios analíticos; más de hecho la metafísica de Descartes, por ejemplo, es muy diferente de la de Spinoza o de la de Leibniz (cf. Cap. VIII, § 14 *in fine)* Entonces, ¿cómo puede ser que se haya llegado a este resultado escandaloso: que tres metafísicos, los tres racionalistas, sustenten teorías radicalmente distintas, a pesar de que los tres dicen emplear nada más que su razón, nada más que los principios de identidad y contradicción, para construir sus respectivos sistemas? Tal discrepancia no ocurre en las matemáticas. Y es de presumir, pues, que algo anda mal en el racionalismo si es que desemboca en aquel desacuerdo.

Por otra parte, en los casos en que no hay duda acerca de la verdad de los juicios analíticos, como en el caso de "todo triángulo es una figura" o "todo papel es papel", en el fondo no se trata de verdaderos conocimientos, o, al menos, no se trata de conocimientos que amplíen lo que ya se sabe; se trata nada más que de una repetición, una aclaración de lo que ya es sabido. Los juicios analíticos no amplían nuestro saber, observa Kant, sino que son meramente aclaratorios (tautologías).

Pero hay juicios muy diferentes de los analíticos; como, por ejemplo: "la mesa está en el salón de clase". Si nos ponemos a analizar el concepto de "mesa", jamás se va a encontrar, mediante su sola descomposición, con la sola ayuda del pensamiento, la circunstancia de estar en el salón; el juicio: "la mesa no está en el salón de clase", *no* es contradictorio. Para saber si efectivamente es verdad lo afirmado en el ejemplo, se necesita ver la mesa, recurrir a la experiencia, de manera que ésta, la percepción, constituye su fundamento. Este juicio, entonces, no es analítico, puesto que el predicado no está contenido en el sujeto; se lo llamará *sintético.*[23]

Los juicios sintéticos, pues, amplían el conocimiento, porque dicen algo que antes, con el solo concepto del sujeto, ignorábamos. En este sentido, resultan más útiles que los juicios analíticos. Pero el inconveniente, si así puede decirse, de estos juicios reside en que no son *a priori,* sino *a posteriori.* De acuerdo con el sentido que le da Kant, esta

[23] "Análisis" es el procedimiento que consiste en des-componer un compuesto en sus partes: "síntesis", el que pone juntas cosas que están separadas, el que "com-pone". Cf. Cap. VIII, *§* 9.

expresión *-a posteriori-* significa lo que depende de la experiencia, y las notas que lo caracterizan son la contingencia y la particularidad. Los juicios sintéticos, entonces, son contingentes y particulares. Por ejemplo, en una época se decía: "todos los cisnes son blancos"; este juicio es sintético, pero no necesario ni universal, y así ocurrió que un buen día se descubrieron cisnes negros. Para el empirismo -para Hume- todos los juicios que se refieren a la realidad son de este tipo: sintéticos *a posteriori.*

8. *El problema de la* Crítica de la razón pura: *la posibilidad de los juicios sintéticos a priori*

Ahora bien, Kant sostiene que, además de los juicios analíticos y de los sintéticos *a posteriori,* hay otros, cuya existencia escapó a todos los filósofos anteriores y que él llama *juicios sintéticos a priori.* Pues el ideal de la ciencia es ampliar nuestros conocimientos, busca juicios sintéticos, pero que al mismo tiempo sean necesarios y universales. Kant comienza por mostrar, mediante una serie de ejemplos, que en efecto en todas las ciencias teóricas de la razón (matemáticas, física pura, metafísica) hay juicios sintéticos *a priori.*[24]

El primer ejemplo está tomado de la *aritmética:* "7 + 5 = 12". No hay duda de que este juicio es *a priori,* necesario y universal, como todas las verdades matemáticas. La dificultad está en saber si es analítico o sintético. Toda la filosofía anterior a Kant -tanto los racionalistas cuanto los empiristas- había pensado que se trataba de un juicio analítico. Pero Kant observa que el *concepto* de la suma de siete y cinco no contiene el resultado, doce, sino que 7 + 5 dice tan sólo que al 7 hay que agregarle 5 unidades -y esto es *todo* lo que el *análisis* puede encontrar allí; porque para hallar el resultado tenemos que *añadir* efectivamente cada una de las unidades del 5 al 7, es decir, tenemos que efectuar una operación de síntesis, de agregación. Y de ello "se convence uno con tanta mayor claridad cuanto mayores son los números que se toman, pues entonces se advierte claramente que por muchas vueltas que le demos a nuestros conceptos, no podemos nunca encontrar la suma por medio del mero análisis de nuestros conceptos".[25] Tómese, entonces, no un ejemplo tan sencillo como el anterior, porque casi es un hábito para nosotros decir: 7 + 5 = 12, sino cantidades grandes, v. gr.: 183.248.512 + 1.432.000, y entonces resulta evidente que no se puede llegar a saber cuál es el resultado por análisis, sino solamente mediante la operación de síntesis.[26]

El segundo ejemplo se refiere a la *geometría:* "la línea recta es la más corta entre dos puntos". Tampoco hay duda aquí de que éste es un juicio *a priori.* Pero además es también sintético, porque si fuese analítico el "ser la más certa" (una referencia a la magnitud de la línea) tendría que estar contenido en el concepto de recta; mas el concepto de "línea recta" no contiene en sí nada relativo a la magnitud, a lo largo o a lo corto, sino que es simplemente el concepto de la *cualidad* de esta línea: el ser recta, y no curva. Por tanto, el concepto de "más corta" no está contenido en el concepto-sujeto "línea recta", sino que se le añade sintéticamente.

El tercer ejemplo es una proposición de *la física* (en su parte pura): "En todas las transformaciones del mundo corporal la cantidad de materia permanece inalterada".[27]

[24] Cf. A 10 = B 14 (trad. I, p. 89).
[25] B 16 (trad. I, p. 93)
[26] G. MARTIN, *Kant. Ontología* y *epistemología* (trad. esp., Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1971, p. 36) señala que "este ejemplo se basa en un principio matemático exacto", que se expresaría así: 7 + 5 = 7 + (4+1) = 7+ (1+ 4) = 8 + 4= etc.
[27] B 17 (trad. I, p. 95). La física pura contiene los principios que constituyen las condiciones de posibilidad de la física empírica.

Éste es un juicio necesario, porque la física clásica parte del principio de la conservación de la materia (o de la energía), y sin él no podría funcionar; en tal sentido es éste un juicio *a priori;* no se funda en la experiencia, sino que es fundamento de ésta. Pero además, según Kant, se trata de un juicio sintético, porque "en el concepto de materia [concepto-sujeto] no pienso la permanencia [predicado], sino sólo la presencia de la materia en el espacio, llenándolo".[28] En el concepto-sujeto sólo se contiene la idea de materia como lo que llena el espacio, pero no que sea permanente o no lo sea; por tanto, éste es un juicio sintético.

Por último, los juicios de la *metafísica* -como, por ejemplo, "Dios existe"- tendrán que ser juicios *a priori,* dado que la metafísica pretende justamente conocer lo que rebasa la experiencia. Además tendrán que ser juicios sintéticos, puesto que "no se trata en ella de analizar solamente y explicar así analíticamente los conceptos que nos hacemos a priori" de Dios, el mundo, etc., "sino que queremos ampliar nuestro conocimiento a priori".[29]

Kant plantea entonces *el problema* de la *Crítica de la razón pura* preguntándose *cómo son posibles los juicios sintéticos a priori.* En el caso de los juicios analíticos, según se vio, la solución del problema de su posibilidad era muy sencilla: estos juicios se fundan simplemente en los principios lógicos de identidad y contradicción. En el caso de los juicios sintéticos *a posteriori,* también la solución era fácil, porque el fundamento de estos juicios se encuentra en la percepción: se puede unir a un cierto sujeto un predicado que no está contenido en él, y decir, por ejemplo, "la mesa es negra", porque la percepción nos da juntos la mesa y el negro. Pero en el caso de los juicios sintéticos *a priori,* el problema es incomparablemente más complejo, porque estos juicios no pueden estar fundados en los principios de identidad y contradicción, ya que aquí no hay identidad ninguna entre sujeto y predicado; y, por otra parte, su fundamento tampoco puede estar en la experiencia, en la percepción, porque se trata de juicios *a priori,* independientes de la experiencia. Para resolver este problema es preciso internarse en la *Crítica de la razón pura.*

9. *La Estética trascendental.*

Exposición metafísica del espacio y del tiempo

Kant comienza la Estética trascendental[30] señalando que todo conocimiento busca en definitiva tomar contacto directo con su objeto, busca una relación inmediata con él; sabemos que tal tipo de referencia, tal presencia inmediata del objeto, se da en la *intuición* (cf. § 6). Mas para que ello ocurra, según también se ha dicho (cf. § 5), es preciso que el objeto nos sea *dado.* El sujeto humano es un ente finito, y su finitud (en el campo del conocimiento) se muestra justamente en la circunstancia de que para intuir el objeto, éste tiene que serle *dado.*

Quizá la mejor manera de comprender la esencia de la intuición humana, o sea la esencia de la sensibilidad, consista en contraponerla a la intuición divina. Si Dios existe, su conocimiento ha de ser intuitivo, directo, inmediato. Además, esta intuición divina tiene que ser tal, que no dependa del objeto intuido, porque Dios, por ser absoluto, no depende de nada, sino que, al revés, todo depende de Él. Por tanto, la intuición divina no depende de que el objeto le sea dado; al contrario, es una intuición que, en tanto se ejecuta, otorga el ser a lo intuido, lo crea; será, pues, una intuición originaria (*intuitus originarius).* Pero en cambio la intuición humana no es originaria, no es creadora, sino derivada *(intuitus*

[28] B 18 (trad. *loc. cit.).*
[29] *loc. cit.* (trad. I. p. 96).
[30] A 19 = B 33 (trad. I, p. 117).

derivativus),[31] es decir, una intuición que depende, primero, de que el ente, antes de ser intuido, ya exista de por sí; y segundo, de que efectivamente el sujeto se encuentre con el objeto, de que el objeto le sea dado. Si el hombre fuese infinito, entonces podría, en el mismo acto de intuición, crear, dar el ser al objeto; pero esto, desde luego, no ocurre con el conocimiento humano.

Por tanto, el hombre debe estar constituido de manera de permitir que algo le sea dado, tiene que ser receptivo; tal receptividad es la *sensibilidad.* "La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo cómo somos afectados por objetos, llámase *sensibilidad*"[32]

Ahora bien, Kant sostiene que la receptividad humana (sensibilidad) tiene condiciones, ciertas formas según las cuales intuye, formas que hasta cierto punto conforman el objeto intuido; estas formas de la sensibilidad, que no dependen de la experiencia, se llaman formas *a priori* de la sensibilidad, o intuiciones puras, y son dos: el espacio y el tiempo. De estas intuiciones puras se ocupa justamente la Estética trascendental.

El espacio es "la forma de todos los fenómenos del sentido externo",[33] vale decir que todos los fenómenos del mundo exterior, del mundo físico, los intuimos bajo esta forma o condición llamada espacio. Todos los objetos del mundo exterior son espaciales, pero no porque lo sean en sí mismos, sino porque ése es el modo cómo funciona la receptividad humana, que al intuirlos los somete a esa forma o manera suya de intuirlos que es el espacio. Por otra parte, el tiempo es "la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno",[34] la forma del sentido mediante el cual tomamos conciencia de nosotros mismos. Esto significa que todos los estados psíquicos están sometidos a la forma del tiempo. Pero como todos los fenómenos del mundo exterior se nos dan solamente a través de percepciones, y las percepciones son fenómenos del sentido interno, resulta que el tiempo es también forma de todos los fenómenos del sentido exterior. Por tanto, "el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general",[35] la forma universal de toda intuición humana.

Pero, se dirá ¿cómo es esto de que el espacio y el tiempo son formas de la intuición? ¿en qué se apoya Kant para hacer tales afirmaciones? Porque parecería más natural pensar -y era lo que pensaba Newton, por ejemplo, a quien Kant siempre profesó enorme veneración- que el espacio y el tiempo son dos realidades subsistentes, independientes de que las percibamos o no, como especie de gigantescos recipientes cósmicos dentro de los cuales están las cosas. O bien podría pensarse -y ésta era la tesis de Leibniz- que el espacio y el tiempo fuesen sistemas de relaciones resultantes de las referencias que entre sí guardan las cosas. Kant, sin embargo, rechaza explícitamente estas dos tesis, para sostener que el tiempo y el espacio no son cosas en sí (Newton), ni relaciones o propiedades de las cosas en sí (Leibniz), sino solamente formas de nuestra sensibilidad, maneras nuestras de intuir las cosas. Y lo demuestra en las que llama "exposición metafísica del espacio" y "exposición metafísica del tiempo".

La *exposición metafísica del espacio* consta de cuatro argumentos; los dos primeros demuestran el carácter *a priori* del espacio; los dos últimos, su carácter intuitivo.

[31] Cf. B 72 (trad. I, p. 169).
[32] A 19 = B 33 (trad. I. p. 117).
[33] A 26 = B 42 (trad. I, p. 130).
[34] A 33 = B 49 (trad. I, p. 140).
[35] A 34 = B 50 (trad. I, p. 141).

a) No hay más que dos posibilidades: o el espacio es algo derivado de la experiencia, o -según Kant pretende- es independiente de ella. Si el espacio derivase de la experiencia, tendríamos que formarnos su representación mediante un proceso de abstracción (así como nos formamos el concepto de "mesa", por ejemplo viendo distintas mesas y abstrayendo sus notas comunes): tendríamos que abstraer de la experiencia las relaciones de "adelante", "atrás", "arriba", "abajo", etc., a partir de los objetos empíricos que están colocados adelante, atrás, arriba, etc., y considerando aquellas relaciones por sí mismas terminaríamos formando el concepto de espacio. Es fácil darse cuenta, sin embargo, de que tal razonamiento es inválido, porque para representarnos algo como "adelante" o "atrás", se necesita *ya* suponer el espacio, puesto que tales relaciones no pueden darse sin darse el espacio mismo: esas relaciones son ya relaciones "espaciales". En consecuencia, el espacio no es nada derivado de la experiencia, no es nada que resulte por abstracción de relaciones dadas, sino al revés: *el espacio no supone la experiencia, sino que la experiencia supone el espacio como condición suya;* es decir, el espacio es *a priori:*

> la representación del espacio no puede ser tomada, por experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación.[36]

b) Podemos pensar un espacio sin objetos, un espacio vacío (como el de la geometría); pero, en cambio, si de los fenómenos se elimina el espacio, no nos queda nada, es decir, no nos podemos representar objetos sino en el espacio. "No podemos nunca representarnos que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos".[37] Esto muestra claramente que el espacio es condición de los objetos, y no los objetos condición del espacio; por tanto, que el espacio es *a priori,* condición de posibilidad de los fenómenos.

c) Hay un solo espacio, no muchos; porque cuando se habla de diversos espacios -por ejemplo, del espacio de este salón, del espacio de la habitación contigua, etc.-, en realidad lo que se está haciendo es nada más que dividir, de manera más o menos arbitraria, el espacio único; distinguiendo partes, entonces, que sólo pueden pensarse *en él.* Pues bien, cuando una representación se refiere a un objeto único, la llamamos intuición (cf. § 6); por tanto, el espacio es una *intuición.*

d) Ningún concepto contiene sus ejemplares en sí (el concepto "perro no encierra en sí los perros individuales), sino *bajo* sí. Pero el espacio contiene *en sí,* como limitaciones suyas, los diversos espacios, según se dijo (cf. *c).* Por tanto, será una intuición.

En consecuencia, el espacio es una intuición *a priori.* Esto significa que el espacio es forma o condición de la intuición, de manera tal que no se puede percibir ningún fenómeno del mundo exterior si no es en el espacio.

La exposición metafísica del tiempo se vale de una argumentación semejante, para llegar al mismo resultado, a) El tiempo no supone la experiencia, sino que, al revés, la experiencia supone el tiempo como condición de la misma; porque la representación del tiempo no se la forma por abstracción de las relaciones temporales -simultaneidad, o sucesión-, sino que éstas tienen sentido solamente si *ya* se supone el tiempo. Por tanto, éste es *a priori.* b) Puede pensarse un tiempo vacío, en el cual no haya ningún objeto;

[36] A 23 = B 38 (trad. I, p. 124).
[37] A 24 = B 38-39 (trad., *loc.c*it.).

pero no es posible representarse ningún fenómeno si no es en el tiempo. "Por lo que se refiere a los fenómenos en general, no se puede quitar el tiempo, aunque se puede muy bien sacar del tiempo los fenómenos. El tiempo es pues dado *a priori*",[38] es condición de todo conocimiento de los fenómenos, c) El tiempo es único, porque los diversos tiempos de que pueda hablarse no son sino partes, más o menos arbitrarias, del tiempo único; por consiguiente, la representación del tiempo es una *intuición.* d) El tiempo único contiene en *sí* todos los tiempos posibles; es, pues, intuición, no concepto. De todo lo cual resulta, en resumen, que el tiempo es intuición pura, una forma de la intuición a la que tiene que someterse necesariamente toda intuición empírica, vale decir, cualquier contacto que el hombre pueda tener con la realidad.

10. *Exposición trascendental. Realidad empírica e idealidad trascendental del espacio y del tiempo.*

La *exposición trascendental del espacio* muestra como, siendo el espacio una intuición *a priori,* se explica que los conocimientos geométricos estén constituidos por juicios sintéticos *a priori* (cf. § 8). La geometría es "una ciencia que determina las propiedades del espacio sintéticamente y [...] *a priori".*[39] Pues bien, sus juicios, en primer lugar, son *a priori* porque el espacio mismo es *a priori.* Y respecto del carácter sintético de las proposiciones geométricas, recuérdese que, en el caso de los juicios sintéticos *a posteriori* (cf. § 8 hacia el final), se dijo que lo que posibilitaba el enlace del predicado con el sujeto era la percepción, o sea la intuición empírica. Ahora bien, la intuición pura del espacio opera de manera análoga a la intuición empírica, permitiendo enlazar un predicado -por ejemplo, "la más corta" -con un sujeto - "línea recta"- en el que no se encuentra encerrado. Porque cuando se construye una recta en el espacio geométrico -para lo cual el espacio empírico de la pizarra (especie de "representante" del espacio) no es sino una ayuda-, se tiene una intuición (pura, no empírica) en que se pone en evidencia que la recta es la línea más corta entre dos puntos; pero, repetimos, esto se intuye en el espacio *a priori,* y por ello el juicio es *a priori.* Propiamente no prestamos atención a la línea recta *dibujada* -pues en tal caso nos limitaríamos a algo particular-, sino a la *regla* o proceso de construcción de la recta, construcción o regla que es *a priori,* no empírica; la geometría, pues, *construye* sus objetos en el espacio, es decir, realiza síntesis. (Por razones de brevedad se omite la exposición trascendental del tiempo, y las relaciones de éste con la aritmética).

La concepción del espacio como intuición *a priori* no sólo explica la geometría pura, sino que permite también entender la posibilidad de la geometría aplicada, la circunstancia de que todos los fenómenos del sentido externo se conformen o adecúen a las propiedades del espacio. Por ejemplo, el geómetra dice que la superficie de un triángulo está determinada por el producto ^e la base por la altura dividido por dos. Pero ocurre que todas las superficies triangulares que encontramos en la experiencia -por ejemplo, un terreno- se adecúan a esta exigencia, y para calcular la superficie del terreno se recurre a la fórmula mencionada. Tal aplicabilidad se fundamenta en que todo fenómeno del sentido externo se lo intuye en el espacio, porque el espacio es la forma o condición de la intuición externa; por tanto, el objeto, al ser intuido, tiene que "adaptarse" a la condición formal de la intuición, el espacio, y responder a las propiedades de éste.

[38] A 31 = B 46 (trad. I, p. 136).
[39] B 40 (trad.I. p. 127)

En conclusión, pues, sostiene Kant que el espacio y el tiempo no son cosas en sí, ni relaciones de las cosas en sí mismas, sino especie de "moldes" que el sujeto impone a las cosas cuando intuye, formas o condiciones de la sensibilidad. Así se lee:

> El espacio no representa ninguna propiedad de cosas en sí, ni en su relación recíproca, es decir, ninguna determinación que esté y permanezca en los objetos mismos aun haciendo abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición [...] El espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual tan sólo es posible para nosotros intuición externa.[40]
>
> El tiempo no es algo que exista por sí o que convenga a las cosas como determinación objetiva y, por lo tanto, permanezca cuando se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición [...]
>
> El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno.[41]

Kant afirma entonces que el espacio y el tiempo tienen *realidad empírica* e *idealidad trascendental.* "Realidad empírica" significa que el espacio y el tiempo son válidos para todos los objetos que intuimos en la experiencia, que espacio y tiempo contribuyen a constituir la objetividad de las cosas, en cuanto por cosas se entienden los fenómenos del mundo empírico:

> Nuestras exposiciones enseñan *[...]* la *realidad* (es decir, validez objetiva) del espacio en lo que se refiere a todo aquello que puede presentársenos exteriormente como objeto.[42]

Pero realidad empírica no equivale a realidad absoluta,[43] sino que espacio y tiempo tienen además "idealidad trascendental", porque si se hace abstracción de las condiciones de nuestra sensibilidad, el espacio y el tiempo no son nada.

Por lo tanto ocurre, según Kant, que

> nada en general de lo intuido en el espacio [y, respectivamente, en el tiempo] es cosa en sí, y [...1 el espacio [y el tiempo] no es forma de las cosas en sí mismas, sino que los objetos en sí no nos son conocidos.[44]

Todo conocimiento, pues, es necesariamente conocimiento de fenómenos, y las cosas en sí son incognoscibles.

Tal es el resultado general de la Estética trascendental; pero es ésta una porción muy breve de la *Crítica de la razón pura;* es preciso pasar ahora a la Lógica trascendental.

11. El problema del pensar puro. La Lógica trascendental

En efecto, sólo intuir no es todavía conocer; lo que la sensibilidad nos da, es multiplicidad, mera diversidad caótica, abigarrada, heterogénea -trátese de la multiplicidad *a posteriori* (las impresiones) o de la multiplicidad *a priori,* es decir, el espacio y el tiempo,

[40] A 26 = B 42 (trad. I, pp. 129-130).
[41] A 32-33 = B 49 (trad. I. pp. 139-140).
[42] A 27-28 = B 44 (trad. I, p. 132): respecto del tiempo, cf. A 35 = B 52 (trad. I, p. 143).
[43] Cf. A 35 = B 52 (trad. I. p. 144).
[44] A 30 = B 45 (trad. I, p. 135).

entendidos únicamente como mera multitud de puntos o de instantes, respectivamente. Para que haya conocimiento es preciso que el "material" intuitivo sea *pensado,* es decir, traducido en conceptos (cf. §5). Sólo "conocemos" lo que aquí vemos -este conjunto abigarrado de impresiones visuales, táctiles, etc.- en la medida en que no nos limitamos a recibir meras sensaciones, sino además *pensamos* que esto es una "mesa", es decir, le damos sentido a la multiplicidad sensible en función del concepto "mesa". Por tanto, habiendo estudiado la sensibilidad en la Estética, habrá que estudiar ahora el pensar.

Del pensar se ocupa la lógica: de su actividad propia, el juzgar, y de los elementos constitutivos del juicio, es decir, de los conceptos. Mas así como en la Estética trascendental no se aplicó Kant a la consideración de la sensibilidad en general, sino sólo a su aspecto *a priori,* de la misma manera no construirá ahora una lógica general, sino una lógica trascendental, una investigación del pensar *puro.* La Lógica trascendental, pues, no se ocupa del pensar en genera!, ni del pensar empírico en particular, sino de averiguar si hay, y cómo es posible, un pensar puro, es decir, no el pensar que forma conceptos empíricos, sino un pensar que sea *condición* de todo pensar y por ende también del empírico; esto es, de un pensar que se ocupe "con nuestros conceptos *a priori* de objetos en general"[45] de "la forma del pensar un objeto en general".[46]

No hay duda de que poseemos conceptos empíricos, como los de árbol, mesa, clavel, etc., los cuales se forman abstrayendo las notas o caracteres comunes que percibimos en los árboles, mesas, etc. Pero así como junto a las intuiciones empíricas hallamos intuiciones puras, de manera análoga Kant sostiene que hay conceptos puros o *a priori,* a los que llama conceptos puros del entendimiento o categorías, como, por ejemplo, pluralidad, totalidad, substancia, causalidad, etc. (Luego se verá que hay también conceptos puros de la razón, o Ideas; cf. § 18).

Preguntar si hay conceptos puros, o si hay pensar puro, no empírico, quiere decir investigar la posibilidad de si hay *conceptos que se refieran a objetos, pero que, sin embargo, sean independientes de la experiencia* -conceptos que valgan *a priori* para *todos* los objetos, también para los de la experiencia (que son para Kant los únicos objetos de conocimiento en el sentido propio de la palabra); conceptos; entonces, que no surjan de la experiencia, sino que sean *condición* de la experiencia, conceptos que el sujeto introduce para construir lo que se llama experiencia. Dicho así, esto puede parecer sorprendente o paradójico; y sin embargo Kant muestra que se trata de un hecho y de una necesidad. Porque, según se dijo, el material que la sensibilidad proporciona sólo puede presentarse como conjunto de objetos si esa multiplicidad es *enlazada,* convertida en objetos -lo cual no lo puede hacer la sensibilidad, que es puramente receptiva, sino sólo el pensar, que es actividad, espontaneidad. Podemos ir haciéndonos una primera idea de estos conceptos puros (o categorías), si pensamos que todo objeto en general tiene que ser uno o múltiple, causa o efecto, cosa (substancia) o propiedad, etc., de modo que sin ellos no habría objeto ninguno.

El estudio de las categorías plantea dos problemas, por lo que se distinguen dos "deducciones" (o procedimientos de legitimación) de las mismas: de un lado, la *deducción metafísica,* que enseña qué, cuántas y cuáles son las categorías; y por otro lado, la *deducción trascendental,* que se ocupa del problema acerca de cómo, si las categorías son formas del pensar y en tal sentido subjetivas, tienen sin embargo validez objetiva, es decir, valen para todo conocimiento de objetos.

[45] A I 1-12 (trad. I, p. 106, nota).
[46] A 51 = B 75 (trad. I, p. 174); cf. A 35-56 = B 80 (trad. I, p. 180): la lógica trascendental "se referirá también al origen de nuestros conocimientos de los objetos, en cuanto ese origen no puede ser atribuido a los objetos".

12. Deducción metafísica de las categorías

Puede esquematizarse la argumentación de Kant en seis pasos.**[47]**

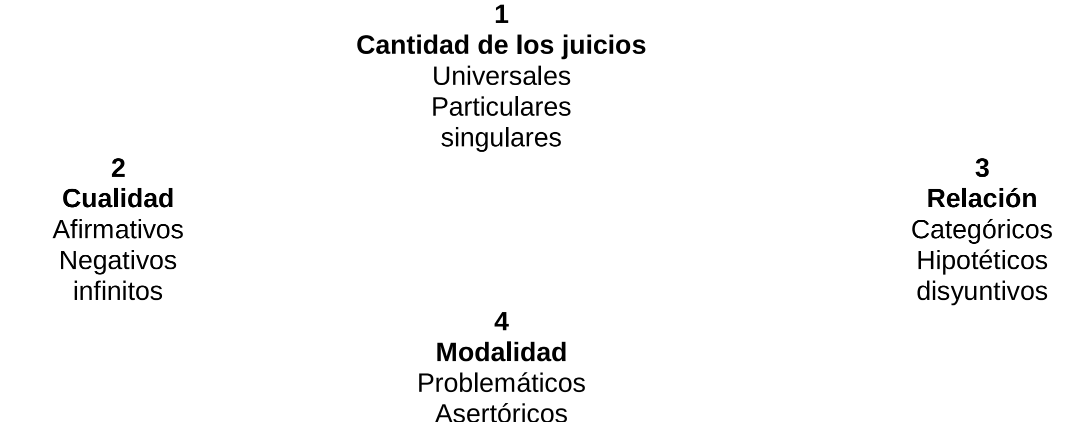
1) El entendimiento es una facultad de conocer mediante conceptos.

2) Conocer mediante conceptos quiere decir juzgar, realizar juicios; por tanto, todos los actos del entendimiento se reducen a juzgar.

3) El juzgar consiste en enlazar representaciones; en todo juicio hay un enlace entre una representación, que aparece en el sujeto, con otra, que aparece en el predicado. Pensar, entonces, es un acto de síntesis o enlace de representaciones.

4) Los diferentes modos en que el juicio enlaza las representaciones (independientemente de la naturaleza de estas mismas) constituyen las formas del juicio, tal como las establece la lógica formal.

La lógica formal -que, justo por ser formal, no se interesa por el contenido de los juicios, es decir, de las representaciones mismas que en ellos figuran- divide los juicios en cuatro grupos, según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. Según la cantidad, a su vez, se dividen en *universales* ("todos los hombres son mortales"), *particulares* ("algunos hombres son argentinos") y *singulares* ("Sócrates es griego"); los primeros, pues, se refieren a todo un grupo; los segundos a una parte, los últimos a un solo individuo. Según la cualidad los juicios son *afirmativos* ("todos los hombres son mortales"), *negativos* ("ningún pájaro es cuadrúpedo") e *infinitos,* en los cuales el predicado contiene una negación ("el alma es no mortal", o, si se quiere, "el alma es inmortal"). Según la relación, son *categóricos,* cuando se enuncia algo simplemente, sin someterlo a ninguna condición ("Sócrates es griego"); *hipotéticos,* cuando lo que se afirma está sometido a una condición ("si quiero ganar dinero, tendré que trabajar"); y *disyuntivos,* donde también hay una condición, pero dentro del predicado, de tal manera que allí se encuentran dos o más determinaciones que se excluyen mutuamente, de modo que sólo una de ellas puede ser verdadera ("mañana estudiaré a Kant o no lo estudiaré", "todo triángulo es isósceles, equilátero o escaleno"). Según la modalidad, los juicios *son problemáticos* cuando enuncian una posibilidad ("quizá llueva"); *asertóricos,* cuando enuncian un hecho, algo efectivamente existente ("la puerta está abierta"); y *apodícticos,* cuando enuncian una necesidad ("dos más dos es igual a cuatro"). En forma de cuadro:**[48]**



1
Cantidad de los juicios
Universales
Particulares
singulares

2
Cualidad
Afirmativos
Negativos
infinitos

3
Relación
Categóricos
Hipotéticos
disyuntivos

4
Modalidad
Problemáticos
Asertóricos
Apodícticos

[47] Cf. H. J. PATÓN, *Kant's Metaphysic of Experience,* I, 248-249.
[48] Cf. A 70 = B 95 (trad. I, p. 199).

Esta es la clasificación tradicional de los juicios, tal como Kant la adopta con pequeñas modificaciones. Esta tabla presenta las distintas *formas* en que el juicio enlaza las representaciones, independientemente de la naturaleza (de la "materia" o contenido) de las representaciones enlazadas. Por ello es totalmente indiferente para la lógica formal qué contenido o representación se ponga en cada caso; por ejemplo, en lugar de "todos los hombres son mortales" podríamos haber dicho "todos los peces son farmacéuticos", o cualquier otro disparate parecido; y lo podríamos haber hecho porque aquí no interesa el contenido, sino sólo la *forma* del enlace. Está claro, entonces, que estas formas del juicio son *a priori,* puesto que no dependen de las representaciones mismas que allí se enlazan.

5) Cada una de estas formas de juicio es posible porque cada una enlaza el sujeto con el predicado según una determinada *unidad de* (acuerdo con la cual se efectúa el) enlace; es decir, que en cada caso, para cada tipo de juicio, hay una distinta unidad que permite realizar cada tipo especial de enlace. Esas unidades de enlace son precisamente las *categorías.*

6) Por lo tanto, la lista completa de las formas del juicio proporciona la clave para hallar la lista completa de las funciones de unidad en los juicios, esto es, de las categorías. Kant escribe:[49] "La misma función [la actividad de enlace del entendimiento] que da unidad a las diferentes representaciones *en un juicio,* da también unidad a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una intuición,* y esa unidad se llama, con expresión general, el concepto puro del entendimiento".

Todo juicio, repetimos, es un enlace, y ese enlace se efectúa guiándose por una cierta unidad, por una cierta forma de unidad, que es diferente para cada uno de los doce tipos de juicios. Por tanto, cada especie de juicio lleva como impresa en sí, a la manera de una especie de sello, la unidad de acuerdo con la cual se ha realizado en él el enlace. El juicio entendido como resultado como algo ya hecho -que es el punto de vista bajo el que lo estudia la lógica formal-, lleva estampado en sí el carácter de una especial (forma de) unidad, que es el juicio (no como algo hecho, sino) como actividad viva del entendimiento, en tanto acto. Estos actos que dan unidad al enlace entre sujeto y predicado, son las categorías o conceptos puros del entendimiento, por lo que Kant las llama también "actos o acciones del pensar puro".[50] Como, entonces cada tipo de juicio está fundado en un especial tipo de unidad de enlace o categoría, Kant utiliza la tabla tradicional de los juicios como "hilo conductor" para hallar la tabla de las categorías, que es la siguiente:[51]

1
De la cantidad
Unidad
Pluralidad
Totalidad

2
De la cualidad
Realidad
Negación
Limitación

3
De la relación
Inherencia y subsistencia
(Substantia et accidens)
Causalidad y dependencia
(Causa y efecto)
Comunidad (acción recíproca
entre el agente y el paciente)

4
De la modalidad
Posibilidad - imposibilidad
Existencia - no existencia
Necesidad - contingencia

[49] A 79 = B 104-105 (trad. I, p. 210).
[50] A 57 = B 81 (trad. I, p. 182).
[51] A 80 = B 106 (trad. I, p. 212).

13. *Aclaraciones y complementos*

Algunos ejemplos servirán para tratar de aclarar lo que esto significa. Tomemos, en primer lugar, un juicio categórico, un juicio del primer tipo dentro de la clasificación por la relación; sea, v. gr., "la pared es blanca". Como en todo juicio, hay aquí un enlace de representaciones: entre la representación "la pared" y la representación "blanca". Kant se pregunta cuál es el especial tipo de unidad sobre la base del cual se enlazan aquí sujeto y predicado, cuál es el respecto o perspectiva en que nos colocamos al realizar un juicio de este tipo.[52] Porque podríamos referirnos a la pared en otros respectos; por ejemplo, diciendo: "la pared es obra del albañil Fulano" -y entonces encararíamos la pared como el efecto de cierta causa, el albañil Fulano-, o bien: "quizá la pared se desplome" -y entonces aparecería la categoría de posibilidad. Pero en nuestro caso no se la considera ni como efecto de una causa, ni bajo el concepto de posibilidad, sino que decimos: "la pared es blanca"; y cuando decimos esto, estamos considerando la pared como *cosa* (relativamente) permanente, es decir, como substancia, con una cierta *propiedad* accidental (porque es blanca, pero podría haber sido azul): es decir que *el respecto* en que nos colocamos *es* el de *la categoría de substancia* (y accidente).

Nótese, además, que la perspectiva o respecto se lo ha determinado *a priori,* independientemente del contenido de los datos empíricos, es decir que el respecto (la categoría) no es nada que dependa de la pared -porque ésta es totalmente indiferente a que la consideremos como cosa con propiedades, o como efecto de cierta causa, etc., etc.-, sino que nosotros, *a priori,* anticipadamente, la hemos enfocado en esta perspectiva o respecto. *Nosotros* -no la cosa misma- nos hemos colocado con nuestro pensamiento de tal modo que el enlace entre sujeto y predicado está regido por esta especial forma de unidad que caracteriza la categoría de substancia. La pared misma sigue siendo lo que es, pero los que la pensamos determinamos el respecto en que la vamos a considerar; y como tal respecto depende del sujeto y no de la cosa empírica, como ese respecto es independiente de todo factor empírico, decimos que este respecto es *a priori.*

Pero si bien está claro que el respecto es *a priori,* debe también quedar perfectamente claro que el contenido, lo que se dice de la cosa, no depende ya del sujeto, sino de la intuición empírica; no somos nosotros los que decidimos si la pared es blanca, o azul, o negra, sino que esto depende de la cosa misma, es algo *a posteriori.*

Examinemos otro ejemplo; tómese ahora un juicio hipotético, v. gr.: "si la pared cae, destrozará la mesa", o, simplemente: "la pared destrozará la mesa". Aquí también nos referimos a la pared, como en el ejemplo anterior; y se trata de la misma pared. La diferencia está en que ahora nos colocamos en *un respecto diferente,* en una perspectiva distinta. También aquí hay un enlace, pero, ¿cuál es la *unidad* del enlace o concepto puro de enlace que ahora efectuamos, el *sentido* según el cual se enlazan ahora sujeto y predicado? No se trata ya de la unidad propia de la substancia, sino de la unidad que hay entre el fundamento (la condición, la causa) -la caída de la pared- y la consecuencia (lo condicionado, el efecto) -la rotura de la mesa.

Lo esencial en toda esta cuestión es que el respecto o perspectiva (la categoría) representa un *acto* del sujeto frente a lo intuido. En efecto, ni en el caso del primer ejemplo, ni en el del segundo, nos atenemos al objeto sin más -como si fuese meramente por las solas sensaciones por las que "vemos" la relación entre la pared y el blanco o la relación causal entre su caída y la rotura de la mesa. No nos dirigimos derechamente, directamente, a la pared, porque en tal caso se trataría de un conocimiento intuitivo, de la mera recepción de los datos sensibles. De lo que se trata en cambio es de dos distintos

[52] Para este enfoque de la cuestión, cf. M. HEIDEGGER. *La pregunta por la cosa* (Sur), pp. 170-171 y 178-179: (ed. Alfa, pp.157-158 y 164-165).

modos, m) de *recibirlo* (receptividad, sensibilidad) al objeto, sino de enfocarlo mediante un acto nuestro; se trata, no de cómo el objeto viene hacia el sujeto -porque éste sería el aspecto empírico, sensorial-, sino de *cómo nuestro pensamiento va hacia el objeto* y, en consecuencia, del *modo cómo al objeto lo hacemos objeto* $_0$ "cómo lo piensa nuestro pensar"[53] del modo, pues, de nuestra *espontaneidad.* Porque las intuiciones dependen de la receptividad del espíritu, los conceptos de su espontaneidad. En efecto, Kant escribe:

> Llamaremos *sensibilidad* a la *receptividad* de nuestro espíritu para recibir representaciones, en cuanto éste es afectado de alguna manera; llamaremos en cambio *entendimiento* a la facultad de producir nosotros mismos representaciones, o a la *espontaneidad* del conocimiento[54]

Y más adelante:

> Los conceptos se fundan pues en la espontaneidad del pensar; como las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones.[55]

Esta espontaneidad es condición de la experiencia porque únicamente gracias a ella se determina al objeto. Sólo puede decirse "la pared es blanca" colocándonos en la perspectiva que establece la categoría de substancia, la cual es entonces la condición de posibilidad de este conocimiento o juicio. Por eso se dijo (cf. § 1 \) que las categorías son conceptos de objetos en general, trátese del objeto como "cosa con propiedades" (substancia), o del objeto como "causa o efecto", etc. Sin las categorías no sería posible juicio ninguno, ni, por ende, ningún conocimiento.

Desde el punto de vista de la mera receptividad (cf. § 5) no tenemos sino una multiplicidad de sensaciones -colores, sabores, sonidos, etc.-, las impresiones de que hablaba Hume. Pero hemos insistido en que no basta con esto para que haya experiencia: la prueba está en que -contra todo lo que Hume dijera- nosotros *no* tenemos experiencia de *impresiones* aisladas, *sino* de *objetos.* Yo no me apoyo en las impresiones de duro y de negro cuando me apoyo en la mesa; es en ésta en la que me apoyo. Y cuando el hombre de ciencia calcula los movimientos celestes, no calcula movimientos de sensaciones visuales. Esto quiere decir que la explicación de Hume es inadecuada. En otros términos, desde el punto de vista de Kant, las impresiones no serían nada primario, sino nada más que el resultado del análisis psicologístico de Hume, análisis que no expresa la concreta inmediatez de nuestra experiencia efectiva: las impresiones son el resultado de una construcción teorética, pero no representan nuestro mundo natural. Esto no significa que las sensaciones no sean nada real; claro que lo son, y ya se ha dicho (cf. § 3) que los conceptos sin impresiones son vacíos, irreales, porque la "realidad" está en el mundo sensible. Pero Kant enseña que las impresiones en estado aislado, químicamente puras, no son nada más que el resultado de un análisis puramente psicológico (no trascendental) y además parcial.[56] Las impresiones solas no expresan nuestra experiencia concreta, porque ésta -insistimos- es la experiencia *con las cosas* y no con meras sensaciones; el mundo en que vivimos es un mundo de objetos, no de impresiones.

Por lo tanto es preciso que, además de las impresiones, haya un principio unificador, que dé significado, objetividad, en una palabra, que confiera cierta estabilidad, orden y sentido (cf. §§ 3 y 5) a las sensaciones; y ese principio es la actividad sintética del

[53] Op. cit. o., 171
[54] A 51 = B 75 (trad. I. p. 174).
[55] A 68 = B 93 (trad. I. pp. 195 -196).
[56] La psicología de la *Gestalt* señalaría, justamente, lo incompleto de tal análisis.

entendimiento. El pensamiento enlaza, sintetiza, en una palabra, unifica lo que de otra manera no sería sino un caos o desorden de impresiones, constituyendo así, merced a su actividad unificadora, el objeto y sus relaciones con los demás objetos.

Según Kant hay doce posibles clases de unidad -las doce categorías-, con arreglo a las cuales es posible realizar la síntesis en el juicio. De esta manera las categorías son los conceptos básicos, *fundamentales,* radicales -y por tanto necesarios, *a priori-,* de todo humano pensar.[57]

Ahora puede comprenderse mejor por qué para encontrar las categorías parte Kant de la tabla de la clasificación de los juicios (§12). La relación entre los diversos tipos de juicios y las categorías, es la relación entre el juicio como algo ya hecho, ya construido o dado, y el juicio en su proceso (trascendental, no psicológico) de formación, o, mejor aun, la ley o función que fundamenta cada tipo de juicio. Lo primero representa el punto de vista desde el cual lo estudia la lógica formal; lo segundo no es sino la categoría en acción -tema de la lógica trascendental-, las categorías, que hay que entenderlas como operaciones, o, como Kant expresamente lo dice, como actos de nuestro entendimiento, funciones u operaciones del pensar puro.

14. *La deducción trascendental de las categorías. La apercepción trascendental*

Resuelto el problema de saber qué, cuántas y cuáles son las categorías, tema de la deducción metafísica (§ 12), queda por examinar la *deducción trascendental.* La tarea de ésta consiste en explicar y justificar cómo, a pesar de ser las categorías formas de nuestro pensamiento y, en tal sentido, algo *subjetivo,* no obstante valen para todo nuestro conocimiento de objetos, es decir, tienen valor *objetivo.* Los conceptos empíricos -como "perro", "árbol", etc.- no requieren "deducción" ninguna, pues los respalda la experiencia: ésta nos da el perro y el árbol. Mas las categorías, que son conceptos puros, *a priori,* reclaman justificación, esto es, que se ponga de manifiesto el derecho que garantice su empleo. Tal derecho *(quid iuris?)* es lo que muesca la deducción. Esta deducción representa la parte más difícil de la *Crítica,* y el propio Kant señala que fue la que más trabajo le diera.[58]

Según se sabe (cf. § 3), para que haya objeto de conocimiento se requieren dos factores, intuición y pensamiento, que proporcionan el contenido y la forma, respectivamente, del objeto. Si faltase el primero, si no hubiese algo dado, el conocimiento carecería de contenido, sería vacío; si faltase el segundo, carecería de inteligibilidad o racionalidad, sería "ciego", sin sentido.

Ahora bien, es imposible pensar sin las categorías, pues éstas constituyen las formas necesarias de todo pensar, sus condiciones. Es imposible pensar ningún objeto si no se lo piensa como unidad, multiplicidad o totalidad; como cosa (substancia) o accidente; como causa o efecto; como posible o como efectivamente real o como necesario, etc. -esto es, sin que forzosamente caiga bajo las categorías. En la medida entonces en que conocer implica pensar, y el pensar exige el empleo de las categorías, resulta que éstas, en tanto que son conceptos de un objeto en general, han de ser necesariamente válidas para los objetos del conocimiento. Así escribe Kant, resumiendo la deducción trascendental:

[57] Obsérvese la diferencia entre el concepto aristotélico de "categoría", y el kantiano: para Aristóteles (cf. Cap. VI, §3) se trataba de modos del ente mismo tal como éste es en sí; para Kant. en cambio, son "formas" del pensar (además difieren las respectivas tablas de categorías, tanto por el número de éstas, cuanto por el contenido).
[58] Cf. A XVI (trad. I, 11).

[...] toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, un *concepto* de un objeto que está dado, o aparece, en la intuición; según esto, a la base de todo conocimiento de experiencia habrá, como sus condiciones *a priori,* conceptos de objetos en general; por consiguiente la validez objetiva de las categorías, como conceptos *a priori,* descansará en que sólo por ellas es posible la experiencia (según las formas del pensar).[59]

O más brevemente:

Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia.*[60]

Las intuiciones no nos proporcionan objetos, sino una mera multiplicidad. Para hacer de ésta un conocimiento es preciso enlazarla y constituir una unidad o serie (unitaria) de unidades y así hacer de ella un objeto. Tal enlace no puede ser obra de la sensibilidad, que es únicamente receptiva, sino acción del entendimiento, que es espontaneidad, actividad,[61] capacidad de síntesis. El enlace, en cualquiera de sus formas, "es una acción del entendimiento, que vamos a designar con la denominación general de *síntesis"*.[61 bis] Por medio de ella, de la multiplicidad dada resulta un saber de objetos, i.e., objetivo. El entendimiento, entonces, enlaza -no produce- representaciones, y sus enlaces no son sino los doce que conocemos, las doce categorías.

Mas para tal tarea de enlace que el entendimiento cumple mediante las categorías se requiere una unidad más alta -que ya no es la categoría de "unidad", sino una unidad tal que se aplica a la totalidad de los conocimientos todos, esto es, un enlace no meramente de tal o cual representación, sino de todas ellas y que al par les otorgue coherencia. Este último y fundamental enlace de todas las representaciones reside en que todas ellas pueden ser referidas a una conciencia *única* o yo único, pues si alguna representación no estuviese referida al yo como actividad pensante, si alguna representación no fuese "yo pienso..." tal o cual representación, la representación no sería absolutamente nada.

El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible, o al menos nada para mí.[62]

El conocimiento consiste en un conjunto o sistema de representaciones que llamamos juicios, y estas representaciones no son sino operaciones o actos de una conciencia, de un *yo pienso* unitario. El espíritu no sólo posee sensibilidad; posee entendimiento y la posibilidad de referir sus juicios a un yo único, a una conciencia idéntica, de modo que mis representaciones sean *mis* representaciones, es decir que puedo referir todas mis representaciones a una autoconciencia única -sin lo cual el yo de cada uno sería tan múltiple y diverso como sus representaciones sensibles. Para que haya conocimiento, hay que enlazar la diversidad, operar una especie de combinación entre diversidad y unidad. Tal síntesis la llama Kant *apercepción trascendental.*[63] De ella escribe el filósofo:

[59] A 93 = B 126 (trad. I. 237).
[60] A 158 = B 197 (trad. II, 13).
[61] Cf. B 130 (trad. I, 243).
[61 bis] loc. cit.
[62] B 131-132 (trad. I, 245).
[63] También la llama apercepción pura, o unidad objetiva.

> La unidad sintética de la conciencia es pues una condición objetiva de todo conocimiento; no que yo la necesite meramente para conocer un objeto, sino que es condición bajo la cual tiene que estar toda intuición *para llegar a ser objeto para mí,* porque de otro modo, y sin esta síntesis, lo múltiple *no* se uniría en una conciencia.[64]

La suprema y última condición de todo conocimiento, pues, estriba en la capacidad originaria del entendimiento para reducir toda multiplicidad a unidad -para reducir, v. gr., este variado conjunto de sensaciones a la unidad que se expresa al decir "esta mesa" y para enlazar el papel con la mesa y la habitación, etc., en una unidad coherente. Esta conciencia trascendental no debe confundirse con la psicológica o empírica; en tanto que esta última es instantánea y aditiva, junta esto y aquello -lo cual es puramente "rapsódico"-, la conciencia trascendental *enlaza* uno con otro, establece conexiones, en una palabra constituye ese plexo *coherente* de fenómenos que llamamos naturaleza. De donde resulta que si la experiencia en su conjunto (la naturaleza) es *una* totalidad unitaria, y no una serie de hechos inconexos, lo es por obra de la *unidad de la conciencia que la piensa,* i.e., porque la piensa *una* conciencia única. Pues todas las operaciones sintéticas que ésta cumple y que constituyen la naturaleza, es decir, todas las formas de unidad de la síntesis -las categorías- dependen de una conciencia única y modificadora: la autoconciencia trascendental o "yo pienso", que es el fundamento de todas las categorías y de donde "brotan" todas ellas. Entonces puede decirse que las categorías, y por ende los distintos actos de pensar, son como los diversos actos de la apercepción trascendental, el despliegue o especificación del originario acto de unificación en que consiste la conciencia trascendental.

Pero es necesario precisar más aun qué es esta "conciencia trascendental", pues de otro modo se corre el riesgo de que se la imagine erróneamente como una conciencia real, individual y efectivamente existente. Sin embargo, no lo es. Si ahora en este lugar se deja de lado la multiplicidad de interpretaciones que se han propuesto, podemos atenernos a lo siguiente. Piénsese en un tratado de física -de física, que para Kant era la ciencia por excelencia. El libro está constituido por juicios, y todo juicio es acto de un sujeto, de un "yo pienso", de una conciencia cognoscente. Pero en la medida en que los juicios del tratado son objetivos, válidos objetivamente, tales juicios no estarán formulados por ningún sujeto empírico o particular -ni siquiera por el autor del libro como individuo, sea Newton o Einstein-, sino por la conciencia trascendental, por el sujeto en general, algo así como el sujeto "ideal", "abstracto" o "virtual", el sujeto común a todo individuo humano en general, del que participó Newton y del cual el tratado es expresión, o, si se quiere, la ciencia misma personificada: se trata del yo y de la experiencia que todos conocemos y admitimos en tanto pensamos objetivamente. En otras palabras, se trata del "sujeto" que todos somos, del que todos participamos cuando pensamos objetivamente y del que, naturalmente, participó el autor mismo del tratado en tanto lo escribía y pensaba objetivamente. En efecto, los fenómenos que se conocen en física no son fenómenos en el sentido de lo que se le aparece a cada uno en tanto individuo diferente de los demás -como la perspectiva que tengo de un objeto según el lugar en que estoy colocado, o el particular matiz cromático que percibo-, sino fenómenos perfectamente objetivos en cuanto son válidos para *todo* sujeto humano en general. Porque esa conciencia trascendental no es la individualidad empírica, por eso el conocimiento que de ella brota es objetivo.

Sin la actividad originaria de síntesis, sin las categorías como sus especificaciones, no habría más que multiplicidad sin unidad ninguna, meras impresiones agregadas casualmente por el hábito, pero sin necesidad objetiva ninguna; menos todavía: ni siquiera "agregados" o "hábitos", porque para esto es ya necesario algún tipo de unificación. En una palabra, no existiría el mundo en que vivimos -ni ningún mundo en

[64] B 138 (trad. I, 252-3).

general, porque todo mundo supone unidad-, ni habría por tanto ciencia. La unidad -la de cada cosa, la de cada relación, y en definitiva la experiencia toda- es necesaria; pero la unidad -repetimos una vez más- no está en lo dado, puesto que las intuiciones no ofrecen más que multiplicidad, sino que la crea la conciencia: el entendimiento, dice Kant (y, precisamente, criticando a Hume), es el "autor o creador *(Urheber)* de la experiencia".[65]

Sabemos que con puras impresiones nunca se tendría conocimiento en el sentido propio de la palabra. Pero ocurre que de hecho *tenemos* conocimientos objetivos -como, por ejemplo, en la física, que siempre Kant toma como ciencia modelo. Por tanto, la explicación de Hume es insuficiente, pues nuestro conocimiento está constituido por algo más que puras impresiones. Con las solas impresiones no habría sino aquellos confusos estados del individuo que despierta del desmayo (cf. § 5); un caos, donde ni siquiera podrían establecerse enlaces habituales, porque el hábito supone que ya hay un sujeto (psicológico) del hábito, sujeto más o menos constante, y por otro lado los objetos, también constantes, con cierta unidad y uniformidad, que determinan el hábito. En suma, una vida de meras impresiones sería una vida prehumana.

Kant se coloca en una posición muy diferente a la de Hume, porque en lugar de encarar el problema desde el punto de vista psicológico, procede sobre un plano mucho más fundamental, el *plano trascendental,* donde se constituyen tanto el objeto del conocimiento, cuanto el sujeto empírico. La psicología supone que ya están dados el sujeto y los objetos, el mundo de la experiencia -por eso es una ciencia empírica-, en tanto que Kant pregunta por las *condiciones de posibilidad de la experiencia,* (y por tanto por las condiciones de posibilidad de la experiencia psicológica). Por eso el sujeto a que se refiere Kant -el sujeto del "yo pienso", la apercepción trascendental- no es el sujeto que soy yo, o Fulano, etc., no es el sujeto individual empírico; sino el sujeto en general, la conciencia trascendental, vale decir, la constitución universal de todo sujeto humano y que es lo que permite que podamos tener un conocimiento común, válido para todos -y, en *este* sentido, objetivo.

Insistamos, aun a riesgo de monotonía: Con puras impresiones no tendríamos sino un mero caos. Observemos esta hoja de papel, y tratemos de prescindir de todo lo que en nuestro conocimiento de ella no sea sensación; eliminemos todos los conceptos con cuya ayuda la pensamos; el concepto de papel, de útil, de celulosa, etc., etc.; prescindamos también de que se trata de una cosa con ciertas propiedades; quitemos también las determinaciones espaciales, como la forma, el arriba, el abajo, etc., porque esto depende de la intuición pura. ¿Qué nos queda entonces? Nada más que una mancha de color, o una confusión de manchas, de la cual no debiéramos decir en rigor tampoco que sea "mancha de color", porque esto significaría en el fondo aplicar la categoría de substancia (una cosa -la mancha- con una cierta propiedad -el color-). Tratemos entonces de imaginar esta experiencia, fascinante y más embriagadora que el vino -y entonces nos encontraremos en el estado del individuo ebrio, el cual, justo porque en él predominan las impresiones, no acierta con el agujero de la cerradura...

Resulta entonces que para que haya conocimiento tienen que establecerse enlaces entre las impresiones. Estos enlaces, si han de significar un conocimiento objetivo, no pueden ser enlaces basados en la costumbre, porque éstos son subjetivos, contingentes; deberá tratarse de enlaces necesarios, que no dependan del sujeto empírico individualmente considerado, sino de enlaces (las categorías) que valgan objetivamente para cualquier sujeto humano que pueda ponerse a pensar. Que esto es posible, lo muestra -insiste Kant- el hecho de la ciencia físico-matemática, puesto que esta ciencia se nos presenta con la exigencia de ser un conocimiento necesario, sintético y *a priori* (por lo menos en su parte fundamental, en lo que Kant llama "física pura"; cf. § 8).

[65] B 127 (trad. I, p. 239).

15. *La* Crítica de la razón pura *como ontología. La física moderna*

Si las categorías son conceptos de objetos en general (cf. § 11), por ende de lo que han de ser *los entes* empíricos (los únicos de los que tenemos conocimiento), y la *Crítica de la razón pura* se ocupa de determinar las condiciones de posibilidad de tales entes, podrá comprenderse que esta obra *no es* como suele repetirse en tantos manuales, un tratado de teoría del conocimiento,[66] o, por lo menos, que no lo es fundamentalmente. Este libro es en rigor una metafísica de la experiencia[67], o, con más exactitud, una ontología[68] es decir, el estudio de las determinaciones necesarias y universales de los objetos, esto es, de los *entes* que son objeto de experiencia.[69] Precisando más aun, esta ontología se ocupa propiamente, no del ente -el objeto empírico-, cuya investigación concierne a la ciencia (la ciencia de la naturaleza), sino de lo que hace ser a tales objetos, es decir, del *ser* de los entes empíricos -o, dicho en el lenguaje de Kant, de las *condiciones de posibilidad* de los objetos. Estas condiciones -intuiciones puras y categorías- dependen del sujeto, de tal modo que, a diferencia de la ontología racionalista y realista, que pensaba conocer las cosas en sí mismas mediante la sola razón, la "ontología" kantiana es una ontología de los objetos empíricos (fenómenos) tal como (no los refleja, sino) los construye el sujeto con el entendimiento y mediante las intuiciones puras. Así escribe Kant en otra obra:

> La ontología es aquella ciencia (como parte de la metafísica) que consiste en un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en cuanto que se refieren a objetos que pueden ser dados a los sentidos y que por consiguiente pueden ser documentados por la experiencia.[70]

Ahora bien, tal construcción acontece en forma de un *proyecto.*

El hombre, se ha dicho (cf. § 9), es un ente finito, y esa finitud se denuncia en que no puede crear (de la nada, como Dios) el objeto del conocimiento, sino en que éste tiene que serle *dado.* Pero lo único que le es dado al hombre son afecciones, sensaciones, y éstas de por sí no son todavía propiamente objetos. Por tanto el hombre tiene que *proyectar* -y este término, tan importante en la filosofía de Heidegger (cf. Cap. XIV, § 13), lo emplea Kant en este contexto- sobre ese material sensible de las impresiones una figura, un aspecto *(eidos)* más o menos fijo que unifique ese material y así le dé sentido. Tal proyecto acontece en tanto que lo empíricamente dado e intuido bajo las formas puras del espacio y el tiempo, lo *piensa* el sujeto merced a las categorías; y de esta manera las categorías, a través de las intuiciones puras, trazan la fisonomía -el aspecto o "eidos"-, la "figura" que todo objeto posible debe tener para poder ser objeto para el hombre. Por ello dice Kant -y repetimos que en este pasaje se encierra el núcleo de la deducción trascendental- que "las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia"* [71]

Entonces, para que efectivamente haya *objetos,* el sujeto, mediante su actividad sintética unificadora, debe establecer las condiciones de la *objetividad* de los objetos, es

[66] Cf. M. HEIDEGGER. *Kant und das Problem der Metaphysik [Kant* y *el problema de la metafísica].* Frankfurt M. Klostermann, 1951. pp. 25 -26.
[67] H. J. PATON, *Kant's Metaphysic of Experience. I*, pp. 257-258.
[68] Cf. M. HEIDEGGER. *op. cit..* §§ 2 y 3.
[69] Cf. A 158 - B 197. cit. a nota 62.
[70] *Über die Fortschritte der Metaphysik...,* Ak. XX, 260 (trad. esp. de M. Caimi) los *progresos de la metafísica* (Buenos Aires, Eudeba, 1969). p.15.
[71] Citado arriba, nota 60

decir, el *ser* de los objetos. Sólo a partir de este proyecto o plan del ser de los objetos puede el hombre encontrarse en general con objetos. No podríamos encontrarnos con esta mesa si no la estuviésemos encarando en función del respecto que representa la categoría de substancia, por ejemplo. Este proyecto del ser de los entes, entonces, es como el horizonte dentro del cual únicamente pueden dársenos los objetos (de manera análoga a como las cosas se nos dan siempre dentro de un horizonte geográfico, dentro del ámbito que circunscribe nuestra mirada; cf. Cap. XIV, § 13). Sólo dentro de tal proyecto del ser de los entes podemos lograr un conocimiento objetivo de éstos.

De esta manera se comprende cómo puede haber un conocimiento -no por meros conceptos, como ocurre en los juicios analíticos, sino- sintético *a priori* de objetos, una construcción (síntesis) de objetos; construcción que es independiente de la experiencia y condición de la misma. Esta construcción es obra de la apercepción trascendental, que sintetiza la multiplicidad dada en la intuición, constituyendo así lo distintos objetos y, en definitiva, esa unidad mayor que es la naturaleza. Por ello, entonces, el entendimiento es el "creador de la experiencia"[72]

El trazo de tal proyecto es lo que aconteció, según Kant, cuando la física, hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII, se convirtió en verdadera ciencia. En efecto, después de una larga época de tanteos, la física termina por entrar, según palabras de Kant, "en el seguro camino de la ciencia"[73] Y esto ocurrió cuando los físicos, y sobre todo Galileo, se dieron cuenta de que debían "construir" su propio objeto, y no quedar librados a lo que la experiencia sin más ofrece.

Así pues, esbozando el principio de inercia, dice Galileo en sus *Discorsi* (1638):

> Me imagino un cuerpo lanzado sobre un plano horizontal, habiendo sido excluido todo obstáculo: entonces resulta [...] que el movimiento del cuerpo sobre este plano sería uniforme y perpetuo, si el plano se extiende al infinito.[74]

¿Qué significan estas palabras de Galileo? Él no dice que "observe" tal plano infinito, perfectamente pulido para que no haya roce, etc.; Galileo dice: "me imagino", "concibo en mi espíritu" *(mente concipio).* Y fue gracias a este supuesto "imaginativo" por el que la física se convirtió verdaderamente en ciencia y ha podido alcanzar las magníficas conquistas, y también las tremendas aplicaciones, que hoy presenciamos. Y lo que hay que comprender bien es que a ello *no* llegó la física por experiencia, si entendemos por experiencia la pura observación, la pura percepción, lo que todo el mundo ve: porque lo que todo el mundo ve y observa es que *no* hay ningún plano infinito, ni ningún cuerpo que se mueva sin ningún impedimiento, etc. Pero aquí está, sin embargo, el fundamento de la física moderna.[75]

Esta ciencia, entonces, *antes* de cualquier contacto o manipulación de los entes que estudia, comienza por *construir el objeto* de la observación, y sólo puede realizar observaciones, experimentos, etc., *dentro* de los esquemas que previamente, *a priori,* ha trazado. Al establecimiento de la física moderna como ciencia no se llegó por pura observación, sino *mediante una construcción de la experiencia,* trazando *a priori* el plan de la experiencia, el proyecto de lo que han de ser los objetos de la experiencia, o sea, trazando el plan del ser de los entes empíricos -y las observaciones, experiencias, etc., sólo se hacen *dentro* de (vale decir, suponiendo) ese plan o proyecto.

[72] Citado arriba, nota 65
[73] B X (trad. I, p. 23).
[74] Citado por M. HEIDEGGER, *La pregunta par la cosa.* pp. 83-84 (Alfa), trad. retocada.
[75] Puede así apreciarse la inexactitud de la contraposición corriente entre la física medieval y la moderna, cuando pretende caracterizarse a esta última diciendo que parte de los hechos, en tanto que aquélla partiría de conceptos especulativos. Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.,* pp. 68 ss. (Sur), pp. 75 ss. (Alfa).

En el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* dice Kant, refiriéndose a los fundadores de la ciencia moderna:

> Comprendieron que la razón no intelige sino lo que ella misma produce según su proyecto; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, hechas sin ningún plan proyectado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios.[76]

Kant señala entonces que los físicos que fundaron la ciencia moderna se dieron cuenta de que "la razón no comprende sino lo que ella misma produce según su proyecto"; que la razón, para conocer, debe trazar un proyecto de la naturaleza, del "ser" de los objetos de la experiencia, porque con puros datos sensibles, con observaciones aisladas, no hay conocimiento científico ninguno. La razón debe "tomar la delantera con los principios que determinan sus juicios, siguiendo leyes inmutables", esto es, debe fijar sus preguntas *a priori,* estableciendo los principios o fundamentos de lo que ha de ser su objeto. La razón debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, no dejarse "conducir con andadores", es decir, simplemente limitarse a recibir los datos que proporciona la pura percepción; sino que se trata de exigirle a la naturaleza que responda a nuestras preguntas, y para eso debe construirse el "ser" de los objetos de la experiencia, trazar el sentido de eso que llamamos "naturaleza". Es preciso, pues, que la razón se presente a la naturaleza teniendo en una mano sus principios (los de causalidad, de substancialidad, etc.), y en la otra el experimento que la razón ha imaginado según aquellos principios. Porque, desde luego, la ciencia física no es una construcción apriorística sin más; esa construcción es válida solamente en tanto sirve como guía para la observación y el experimento. Pero el experimento por sí solo, repetimos, no dice nada, sino que adquiere significado únicamente dentro de un determinado proyecto del "ser" de los objetos de la naturaleza. Si se toma una piedra con la mano, y se la suelta, la piedra cae; esto lo observan todos, y lo observaron tanto Aristóteles cuanto Galileo; y éste sería el puro hecho perceptivo. Pero la diferencia entre Aristóteles y la ciencia moderna (Newton, concretamente) reside en que para Aristóteles la piedra cae porque tiende hacia su lugar natural (cf. Cap. VI, § 8), que en este caso sería el centro de la tierra, mientras que según Newton la piedra cae porque la atrae la tierra, en función de la ley de gravedad. El "hecho" es el mismo en ambos casos; pero la interpretación del hecho es radicalmente distinta, y la diferencia de interpretación estriba en que en cada caso el "ser" del objeto natural, el proyecto del ente natural, es diferente.

La unificación de la diversidad, desorden e incoherencia de las impresiones ya la logra en parte el conocimiento vulgar, pero se la alcanza de manera acabada con el conocimiento científico, con la física, que representa justamente una concepción unitaria de los fenómenos del mundo exterior. Pues bien, lo que hace posible este sistema son los que Kant llama "Principios del entendimiento puro". Estos Principios trazan el ser de los objetos empíricos, la "figura" de los objetos naturales; con otras palabras, determinan el sentido de lo que se llama "naturaleza", porque la "naturaleza" es ese sistema coherente de fenómenos de que se acaba de hablar, en la medida justamente en que tiene una estructura regular o conforme a leyes: "naturaleza, en su significado *formal",* es "el

[76] B XIII (trad. I, pp. 26-27. retocada).

conjunto de las reglas bajo las cuales deben estar todos los fenómenos"[77] es decir, "la unidad sintética de lo múltiple de los fenómenos según reglas"[78]

16. *El esquematismo* y *los Principios* (Grundsátze) *del entendimiento puro*

La ontología o metafísica de la experiencia de que se ha hablado (§15) se encuentra en el capítulo sobre la Analítica de los Principios, capítulo que constituye entonces la parte central de la *Crítica de la razón pura.*[79] Pero a este capítulo Kant le hace preceder otro sobre el "esquematismo de los conceptos puros del entendimiento".

La teoría del *esquematismo* tiene que resolver el problema de la relación entre categorías y fenómenos, pues el conocimiento debe resultar de la aplicación del concepto a la intuición; pero ocurre que entre ambos factores hay una radical incompatibilidad: pues el primero es de índole intelectual, mientras que el otro es meramente sensible. ¿Cómo es posible una vinculación entre cosas tan heterogéneas, entre la percepción y el concepto? Ello se logra gracias al tiempo, el cual, como se sabe (§ 8) es la condición formal de todos los fenómenos, y a la vez, por su carácter *a priori,* tiene afinidad con el entendimiento; de modo que puede decirse, simplificando mucho, que el problema se resuelve merced a una especie de "temporalización" de las categorías, de lo cual resulta el esquema, llamado a mediar entre entendimiento y fenómeno. Los esquemas, entonces son como "exhibiciones" de las categorías; la condición sensible (temporal) que hace que su sentido se haga más rico y concreto.

Un ejemplo puede quizás aclarar este difícil tema. Tómese, por ejemplo, la categoría de "substancia". Ésta, considerada como categoría pura (no esquematizada aún), como pura determinación del pensamiento, es decir, aislada de toda condición sensible, no tiene más que "una significación solamente lógica", la significación de "un algo que puede ser pensado |nada más que] como sujeto (sin ser predicado de otra cosa)".[80] Pero resulta manifiesto que tal concepto (como toda categoría pura), es enteramente vacío y que con él "nada puedo hacer, porque no me señala qué determinaciones tiene esa cosa que ha de valer como sujeto primero".[81] En cambio el concepto logra significación una vez que se le agrega la determinación sensible de lo "permanente en el tiempo"; con esta categoría ahora esquematizada sí puedo hallar conocimiento de un objeto, pues se podrá decir que es substancia esta pared, v. gr. (en tanto que su color o antigüedad cambia).

Esta teoría señala la necesidad de esquematizar las categorías (a cada una de las cuales corresponde un esquema); el capítulo sobre los Principios enseña cómo las categorías esquematizadas se aplican a los objetos de la experiencia.[82]

Los Principios son juicios muy generales que, justo por ser principios, no pueden derivar de otros (aunque ellos mismos sean fundamento de otros juicios); son principios de la forma *a priori* de la experiencia, "reglas universales de la unidad en la síntesis de los fenómenos, cuya objetiva realidad, como condiciones necesarias, puede mostrarse siempre en la experiencia y aun en su posibilidad".[83] En una palabra, establecen a priori

[77] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphiysik [Prolegómenos a toda metafísica futura],* § 36. Akademie-Ausgabe IV. 318.
[78] A 126 -127 *(Critica de la razón pura,* trad. Perojo, Buenos Aires. Losada, 1961, tomo I. p. 251. nota, retocada).
[79] Cf. M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa,* trad. edit. Alfa p. 112.
[80] A 147 = B 186 (trad. I. 309 y 310).
[81] A 147 = B 187 (trad. I, 310).
[82] Cf. H. PATON, *op. cit.,* II. 82.
[83] A 156 -157 = B 196 (trad. II, 11).

la constitución del ente empírico en sus rasgos fundamentales, exponen "lo que hace que el objeto [empírico] sea objeto, lo que delimita la cosidad de la cosa"[84]

Los Principios del entendimiento puro se dividen en Axiomas de la intuición -según los cuales "todas las intuiciones son magnitudes extensivas"-; Anticipaciones de la percepción -de acuerdo con las cuales "en todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva, o sea un grado";[85] Analogías de la experiencia (cf. §§ 17 y 18); y Postulados del pensar empírico en general, los cuales definen lo *posible* como "lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos)"; *real,* "lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación)"; y *necesario,* "aquello cuya conexión con lo real está determinada según condiciones universales de la experiencia."[86]- En lo que sigue, nos limitaremos a las dos primeras Analogías, que se refieren a la substancia y a la causalidad (conceptos acerca de los cuales giró toda la filosofía moderna, según se ha visto al tratar de Descartes *y* de Hume).

17. *Las Analogías de la experiencia*

El principio general de las Analogías de la experiencia sostiene que "la experiencia es posible sólo mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones".[87]

La experiencia, en efecto, es conocimiento de objetos mediante percepciones; las cuales no constituyen conocimiento si simplemente se juntan unas a otras, sino sólo en cuanto el enlace de las mismas constituye una unidad sintética en una conciencia, la cual síntesis constituye lo esencial de un conocimiento de objetos. *"Objeto* es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición es *reunido".*[88] En la mera aprehensión las percepciones están referidas "unas a otras sólo de modo casual", sin que se advierta la necesidad del enlace de las percepciones, no es más que "conjunción de lo múltiple",[89] sin que se dé "representación alguna de la existencia enlazada de los fenómenos" (loc. cit.). Pero como la experiencia es conocimiento de *objetos,* en ella "debe ser representada la relación en la existencia de lo múltiple, no tal como se junta [subjetiva, casualmente] en el tiempo, sino tal como es [efectivamente] objetivamente en el tiempo"(ib.).- De los tres modos del tiempo -permanencia, sucesión y simultaneidad- resultan las tres analogías, de las que omitiremos la tercera.

18. *La Primera Analogía: permanencia de la substancia*

La categoría pura (inherencia y subsistencia) temporalizada, i.e., esquematizada, da lugar a lo que permanece en el tiempo. Así el Principio de la permanencia de la substancia establece: "La substancia permanece (subsiste] en todo el cambio de los fenómenos, y su cantidad ni aumenta ni disminuye en la naturaleza".[90] Por ejemplo, el

[84] M. HEIDEGCER. *op. cit.,* pp. 161-162.
[85] B 202 y 207 (trad. II, 18 y 25).
[86] A 218 = B 265 -266 (trad. II, 98-99).
[87] B 218 (trad., II, 39).
[88] B 137 (trad., I, 251).
[89] B 219 (trad., II. 40).
[90] B 224.

agua permanece por debajo del cambio de sus estados: sólido, líquido, gaseoso. Pero éste es sólo un ejemplo; y se trata de saber ahora por qué es necesario que así ocurra.

En el fondo se trata de comprender, aunque en primera instancia resulte paradójico que sólo cambia lo inmutable. Se sabe que todos los fenómenos se dan en el tiempo; en él "como substrato (como forma permanente de la intuición interna) solamente pueden ser representadas tanto la *simultaneidad* como la *sucesión".*[91]

La prueba del Principio es la siguiente: a) En la experiencia percibimos el cambio de los fenómenos. Pero ha de haber allí algo permanente, pues de otro modo el cambio no sería perceptible; faltaría todo punto de referencia y el cambio no podría determinarse objetivamente. (Piénsese en lo que sucede con un tren detenido y otro junto a él pero en movimiento: si nos encontramos en cualquiera de los dos. no podremos saber cuál es el que está en marcha y cuál inmóvil; sólo una estación, por ejemplo, o un árbol, puede servirnos de referencia para distinguir lo simultáneo de lo sucesivo e indicarnos cuál es el tren que se mueve). Nuestra aprehensión es siempre sucesiva, y sin algo permanente jamás se podría "determinar si ese múltiple [el fenómeno], como objeto de la experiencia, es simultáneo o se sucede, de no haber en su base algo que *existe siempre,* es decir, algo que *queda y permanece".*[92] b) Ahora bien, el cambio supone que el tiempo mismo no cambia, sino que es permanente (caso contrario, tendría que cambiar dentro de otro tiempo). De modo que en la experiencia necesariamente hay algo permanente como condición de cualquier cambio, c) Pero si bien el tiempo es permanente, queda y no cambia, no puede ser la substancia, porque d) el tiempo "por sí mismo no puede ser percibido".[93] e) Por ende, lo permanente (necesario para que haya cambio) será lo que llena el tiempo, es decir que el substrato de todo cambio se hallará en los fenómenos: en éstos "deberá hallarse el substrato que represente al tiempo en general, y en el cual todo cambio o toda simultaneidad puede ser percibida en la aprehensión mediante la relación de los fenómenos con ese substrato."[94] f) Por ello, el substrato de todas las variaciones es la substancia. "Sólo en lo permanente son posibles relaciones de tiempo".[95] Y como se trata de lo permanente, de lo que no cambia, la cantidad de substancia tampoco "puede aumentar ni disminuir".[96]

Kant da un ejemplo. A un físico se le preguntó cuánto pesa el humo, y la respuesta fue que si a la materia combustible se le resta el peso de las cenizas, el resultado señalará el peso del humo. La respuesta supone que a pesar del cambio hay algo permanente "algo" sin lo cual el cambio no se comprende. Resulta entonces que "el nacer o morir en absoluto, sin que ello se refiera a una mera determinación de lo permanente, no puede ser percepción posible, porque precisamente ese [algo] permanente es lo que hace posible la representación de un tránsito de un estado a otro, y del no-ser al ser, los cuales por tanto no pueden ser conocidos empíricamente más que como determinaciones cambiantes de lo permanente".[97] La substancia, pues, es el supuesto necesario para determinar las modificaciones o alteraciones empíricas y hacerlas así objeto de conocimiento.

De este modo queda probada la objetividad del concepto de substancia. Pero decir qué sea lo permanente, si materia o energía u otra cosa, no lo dice la *Crítica* porque ello no le concierne, sino que es tema de la investigación empírica, de la ciencia física.

[91] B 224 (trad. II. 47-48 retocada).
[92] B 225-6 (trad. II, 49)
[93] B 225 (tr. II, 48).
[94] loc. cit. (tr. *loc. cit.)*
[95] B 226 (trad., II. 49).
[96] B 225 (trad. II,49).
[97] A 188 = B 231 (trad. II, 56).

19. ***La Segunda Analogía: la ley de la causalidad***

La segunda Analogía enseña el Principio de la sucesión en el tiempo según la ley de causalidad (o, según dice la primera edición de la *Crítica,* el "Principio de la producción"): establece lo siguiente: "Todos los cambios se producen según la ley del enlace de la causa y del efecto.” [98]

La categoría pura la llama Kant en la tabla correspondiente (§12) "causalidad y dependencia"; pero más bien habría que llamarla de "fundamento", o bien de "condición a condicionado", o de "principio a consecuencia" en sentido meramente lógico (como, digamos, la relación entre las igualdades a=b y b=c, de un lado, y a=c, del otro). Pero si esta categoría pura la esquematizamos, es decir si se la pone en relación con el tiempo, su esquema resulta ser "la sucesión de lo múltiple por cuanto se halla sometida a una regla" [99] , que es la relación causal en el sentido moderno de la palabra: la relación entre dos hechos sucesivos tales, que el primero *determina* necesariamente, *produce,* la aparición del segundo, como ocurre por ejemplo que "el calor dilata los cuerpos". En cambio la categoría pura, por referirse a una relación puramente lógica, no mienta para nada la sucesión temporal ni la producción -como, no obstante, había supuesto el racionalismo en la medida en que identificaba causa y razón (cf. cap. VIII, § 14, nota 44).

La *crítica* sostiene que la causalidad encuentra su aplicación en la experiencia; mejor dicho, no la categoría pura, pero sí su esquema, porque encontramos regularidades, sucesiones según reglas, sin lo cual no tendríamos conocimiento de los fenómenos.

El principio lo demuestra Kant mediante varios y complicados argumentos, que en líneas generales, pueden resumirse del siguiente modo:[100] lo que se trata de establecer es la relación *objetiva* en que se suceden los fenómenos. Porque sin duda son diferentes el orden temporal subjetivo -el de mis representaciones, que son siempre sucesivas- y el orden en que manifiestan los fenómenos mismos. Al observar un edificio, el orden de las percepciones puede ir primero del tejado y seguir luego por la planta baja, o comenzar por la fachada y continuar por el fondo; en una palabra, se puede seguir el orden que queramos porque es evidente que las diversas partes de la casa son simultáneas. El orden de las percepciones es pues reversible, pero el orden objetivo es irreversible, De modo que "la mera percepción [el punto de vista de Hume] deja indeterminada la r*elación objetiva* de los fenómenos sucesivos",[101] donde las palabras "mera percepción" significan la percepción sin pensamiento, sin intervención de la categoría. Cuando en cambio percibo, v. gr., que un barco desciende el curso de un río,[102] la serie de las percepciones *no* es caprichosa, como en el ejemplo anterior: ahora es imposible percibir el barco primero más abajo y luego más arriba, sino que la percepción está ligada a un *determinado* orden. De igual modo, es imposible percibir que la dilatación de la esfera de s'Gravesande preceda a llama del mechero, o que el agua hierva y después le siga el fuego del calentador. Para que el conocimiento causal sea objetivo, tiene que referirse a una relación irreversible, a un orden determinado y *regular.* Cuando el orden de las percepciones es irreversible, ello es señal de que en los fenómenos hay una sucesión objetiva, que no podemos disponer a nuestro capricho; es índice de que se da un orden necesario, una relación causal: un orden "de lo múltiple según el cual la aprehensión de lo uno (lo que sucede) *sigue según una regla* a la aprehensión de lo otro (lo que

[98] B 232 (tr. II, 58).
[99] A 44 = B 183 (trad. I. 306)
[100] Un análisis detallado puede encontrarse en PATON, *Kant's Metaphysic of Experience*, II 22 I -261
[101] B 234 (trad. II, 59 modificada).
[102] cf. B 237 (trad. II, 59).

antecede)"[103]-donde "según una regla" quiere decir, no según mi capricho (de acuerdo con el cual puedo disponer a mi gusto la sucesión), sino que "no puedo disponer mi aprehensión sino precisamente según esta sucesión";[104] por ello es objetiva.

Podría creerse que se trata del hábito resultante de experiencias anteriores (de acuerdo con Hume). Pero el hábito sólo nos puede dar probabilidad, en tanto que aquí nos encontramos con una necesidad. La dilatación de la esfera *tiene que* seguir a la llama. Y esta exigencia se funda en el pensamiento, en la categoría de causalidad, según la cual un fenómeno (la causa) contiene la condición necesaria del siguiente (el efecto).

A diferencia del enfoque de Hume, el descubrimiento de Kant consiste en haber visto, por un lado, la necesidad de la categoría como condición del conocimiento; y por otro lado, el carácter formal de la misma, lo cual la remite a la experiencia que le proporciona contenido: la sucesión regular de los fenómenos autoriza el empleo del concepto de causalidad, pues él por sí solo, como categoría pura, carece de aplicación. Y sobre tal aplicación, la que decide es la investigación científica. Kant no dice -si no es por vía de ejemplo- que tal o cual fenómeno sea causa de tal otro: el determinarlo corre por cuenta de la ciencia.

En resumen, Kant puede decir que el entendimiento es el legislador de la naturaleza, en la cual encuentra lo que él mismo ha puesto en ella (cf. § 16) en cuanto le ha dado la forma.

Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza,* y no podríamos hallar ninguna de las dos si no las hubiésemos puesto originariamente allí nosotros mismos o la naturaleza de nuestro espíritu.[105]

Sin mayor dificultad puede apreciarse que estas Analogías son fundamentos *necesarios* de la física (y, en general, de toda ciencia). Porque, en efecto, no podemos pensar racionalmente, científicamente, si no suponemos que la cantidad de materia (o de energía) se mantiene constante -pues lo contrario significaría que algo surge de la nada o se hunde en la nada, lo que sería tanto como aceptar la existencia de milagros. De modo parejo, no puede pensarse científicamente sin la noción de causalidad, porque de otra manera se abrirían las puertas al azar, a la casualidad, al capricho. Y también debe llamarse la atención sobre la circunstancia de que estos Principios del entendimiento puro *no* se los aprehende empíricamente, sino que son *a priori* y, justamente, *condiciones que hacen posible la experiencia;* por ello dice el texto de Kant, ya citado, que la razón "debe tomar la delantera con los principios que determinan sus juicios, siguiendo leyes inmutables".[106]

20. *La Dialéctica trascendental*

Ahora bien, si Kant ha logrado explicar y justificar la posibilidad del conocimiento necesario y universal en la ciencia de la naturaleza, hay que hacer de inmediato una importantísima restricción: la de que -según ya se ha observado (§§ 3 y 10)- ese conocimiento no alcanza las cosas en sí mismas, no es conocimiento metafísico en el sentido en que la filosofía anterior -Platón, Aristóteles, Descartes- había entendido la metafísica, sino que se trata de un conocimiento *fenoménico,* es decir, que lo que conocemos no son las cosas tales como son en sí mismas, sino tales como se nos

[103] A 193 = B 238 (trad. II,) 65.
[104] loc. cit.
[105] A 125, trad. propia.
[106] Cf. arriba nota 76.

aparecen. Esto no supone de ninguna manera que nuestro conocimiento sea ilusorio; por el contrario, es un conocimiento perfectamente objetivo y válido de cosas reales; no de apariencias, sino de *cosas* que se nos aparecen -sólo que no tales como esas cosas son en sí, porque ello supondría un conocimiento absoluto, que a la finitud del hombre le está vedado.

Pero justamente porque este conocimiento que el hombre logra no es absoluto, no lo conforma nunca por completo, no satisface sus más íntimas propensiones. La experiencia, en efecto, nos da siempre conocimiento de algo condicionado, es decir, en función de condiciones o limitaciones; por ejemplo, conocemos un hecho cuando logramos determinar su causa, pero esta causa a su vez es efecto de otra causa, y ésta de otra, y así sucesivamente. Y es fácil entonces darse cuenta de que jamás hallaremos fin, dentro de la experiencia, a la serie de las condiciones; por el contrario, siempre tendremos que ir más y más allá, sin encontrar nunca término para nuestras investigaciones (como lo prueba además la marcha del conocimiento humano a lo largo de la historia). La serie de las causas o condiciones, dentro de la experiencia, es una serie infinita. De este modo el entendimiento, *por su propia naturaleza,* se ve llevado a realizar síntesis cada vez más amplias, a buscar condiciones cada vez más vastas, hasta que llega un momento en que salta más allá de todo lo que la experiencia nos da, y aun más allá de todo lo que puede darnos, más allá de todas las condiciones. Entonces, cuando realiza este salto, el entendimiento se transforma en lo que Kant llama *razón* (en el sentido estricto que el filósofo da a esta palabra).

La *razón,* entonces, es la *facultad de lo incondicionado,* de lo que está más allá de todas las condiciones: la facultad que nos lleva a construir la síntesis última de todo lo que se puede dar al conocimiento. La razón es la facultad que busca lo absoluto, porque el hombre, si bien es finito, nunca se conforma, ni debe conformarse, con lo que ya sabe, que siempre es muy poco en comparación con lo que siempre queda por saber. Más allá de todo lo sabido, busca condiciones más lejanas, más amplias y abarcaduras, capaces de explicar mayor número de fenómenos, y en esa búsqueda de condiciones, y de condiciones de condiciones, etc., la razón termina por afirmar el concepto de algo incondicionado, el concepto de la totalidad de todas las condiciones, de algo que contuviera en sí la totalidad de las condiciones, y que a su vez ya no estuviese condicionado por nada: un absoluto, entonces. A este concepto de lo incondicionado lo llama Kant *idea,* y por ello la razón puede definirse diciendo que es la *facultad de las Ideas.*

Kant distingue tres Ideas: la Idea de *alma,* como unidad absoluta del sujeto pensante; la Idea de *mundo,* como la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno; y la Idea de *Dios,* como unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general.[107]

Estas Ideas, según Kant, no son nada caprichoso ni ilegítimo; brotan de la organización misma de la razón, y en tal sentido son necesarias. Pero hay que agregar que, si bien la razón afirma necesariamente estas Ideas, si bien la razón afirma necesariamente lo absoluto -y en este sentido la metafísica es *metaphysica naturalis,* una disposición natural del hombre-,[108] sin embargo la razón *no alcanza jamás lo absoluto* mismo en el campo teórico, en el campo del conocimiento. La razón afirma las Ideas, pero no puede conocer -ni siquiera saber si existen- los "objetos" a que estas Ideas se refieren. La razón, por su propia naturaleza, produce la Idea de Dios; pero si existe Dios o no existe, no podemos saberlo, porque para que el hombre tenga conocimiento, algo le tiene que ser dado, y justamente al hombre no le es dado lo absoluto. El hombre *piensa* lo

[107] Cf. A 334 = B 391 (trad. II. 262).
[108] Cf. B 21 (trad. I. p. 100).

absoluto; pero pensar *no es conocer,* puesto que para que haya conocimiento tiene que unirse al pensar la intuición, la presencia del objeto, cosa que aquí no ocurre.[109]

Las Ideas, entonces, dicho con la terminología de Kant, no tienen valor "constitutivo" en el conocimiento, es decir, no son principios capaces de convertir las intuiciones en objetos, no son principios aplicables a nada dado. Pero sin embargo lo absoluto que la razón postula tiene, si no una función constitutiva, en cambio otra función muy importante, que Kant llama "regulativa". Lo absoluto, la totalidad de las condiciones, no es nada que podamos alcanzar, sino que representa una tarea infinita; de tal manera que la Idea es algo así como el índice de la infinitud de la labor que le espera al conocimiento humano, un símbolo de la inacababilidad de la tarea humana de conocer. La Idea de lo absoluto es una máxima o un principio "heurístico", vale decir que ha de servir para descubrir nuevos conocimientos, para que la investigación científica no se detenga jamás en ninguna condición como si fuese la última, porque detenerse en la marcha del conocimiento científico sería caer en el dogmatismo, conformarse con la explicación dada y juzgar superflua toda investigación ulterior, en tanto que la ciencia debe esforzarse por seguir siempre más allá, obteniendo síntesis cada vez más amplias. Las Ideas orientan el conocimiento hacia una meta, que es la totalidad unitaria que la razón busca y nunca termina de hallar; representan el ideal del conocimiento humano en su marcha incansable e infinita; la Idea de lo incondicionado es la Idea de una tarea necesaria que nunca alcanzaremos en su totalidad. Por ello dice Kant, con un juego de palabras, que no son nada dado *(gegeben),* sino que representan una tarea *(Aufgabe)* que nos es *propuesta (aufgegeben)*[110] por la naturaleza de nuestra razón.[111]

Pero si se olvida que las Ideas -alma, mundo y Dios- tienen nada más que uso regulativo, que no les corresponde objeto ninguno en la experiencia, y las consideramos en cambio como representaciones de algo efectivamente existente, entonces caemos en una ilusión y en un engaño, porque pretenderíamos conocerlas, y las determinaciones del conocimiento, que sólo se refieren legítimamente al mundo fenoménico, las estaríamos transfiriendo al mundo suprasensible, del que no tenemos intuición ninguna. Podemos aplicar el espacio, el tiempo y las categorías a nuestro conocimiento sensible, porque hay intuiciones (sensaciones) que proporcionan contenido a estas formas; pero en cambio no hay intuición ninguna ni del alma, ni del mundo, ni de Dios, y por lo tanto no puede haber conocimiento ninguno en este terreno. En tal sentido, las Ideas son vacías. Aplicar las categorías -que valen solamente para la experiencia sensible- a lo que trasciende toda experiencia, equivale a trasladar a lo incondicionado -que ni siquiera sabemos si existe- determinaciones que solamente son válidas para lo condicionado.

No se trata, sin embargo, de una ilusión caprichosa, sino de una ilusión involuntaria, engaño natural e inevitable que nos lleva a tratar lo incondicionado, que sólo nos es propuesto, como si fuese algo dado o puesto. Y de tal manera la razón cae en paralogismos o en contradicciones. Kant realiza así en la Dialéctica trascendental una profunda y sutil crítica de toda la metafísica anterior a él, la cual pretendía darnos un conocimiento acerca del alma, acerca del mundo y acerca de Dios,[112] conocimiento que podía ser positivo o negativo, afirmativo o no, pero conocimiento al fin, porque son formas de conocimiento tanto afirmar, por ejemplo, que Dios existe, como que no existe; y lo que Kant niega es que podamos conocer nada: ni la existencia ni tampoco la inexistencia de Dios o del alma, etc.

Kant divide la Dialéctica trascendental, y por ende su crítica de la metafísica tradicional, en tres grandes secciones: a) los Paralogismos de la razón pura, donde se

[109] Cf. B 146 (trad. I. 262).
[110] A 508 = B 536 (trad. Rovira, *Crítica de la razón pura,* Buenos Aires, Losada, 1960, tomo II, p. 206, dice "plantearse"; igual Ribas).
[111] A 669 = B 697 (trad. cit. II, p. 309, dice "indicadas"; igual en la trad. de Ribas).
[112] Véase arriba, § 6, el cuadro de los temas de esa metafísica.

muestra que todos los argumentos tradicionales para demostrar la existencia del alma y el carácter simple de la misma (y por tanto, su indestructibilidad, la inmortalidad) son argumentos sofísticos; b) la Antinomia de la razón pura, que se ocupa de la Idea del mundo; y c) el Ideal de la razón pura, donde se trata la Idea de Dios. (Aquí prescindimos de la primera sección, y nos limitamos a las dos últimas).

21. *Las Antinomias de la razón pura*

Respecto de la Idea cosmológica, Kant muestra que cuando se intenta afirmar algo acerca del mundo, se cae fatalmente en *antinomias* irreconciliables. "Antinomia" significa que respecto de una misma cuestión se dan dos proposiciones contradictoriamente opuestas tales que puede demostrarse, "con fundamentos igualmente válidos y necesarios",[113] tanto la una (tesis) cuanto la otra (antítesis); que, por ejemplo, tanto se puede demostrar que el mundo tiene límites en el espacio y en el tiempo, como que no los tiene. Y en lo que Kant insiste aquí -porque constituye lo esencial de la cuestión- es en que estos raciocinios no contienen *ningún error formal.* En tanto que los raciocinios de la psicología racional son formalmente inválidos, según Kant, en cambio, respecto de la Idea cosmológica, los razonamientos que se aducen, tanto a favor como en contra de cualquiera de las tesis enunciadas, son argumentos perfectamente correctos desde el punto de vista lógico-formal; y si se cae en contradicciones, ello se debe a que se trata de contradicciones irresolubles en que la razón va a parar cuando trata de conocer más allá de los límites de la experiencia, cuando trata de penetrar en la zona de lo incondicionado. Por este lado, entonces, la naturaleza de la *razón* es *dialéctica:* entra en conflicto consigo misma.

Las Antinomias de la razón pura son cuatro. La *primera* Antinomia dice: Tesis: "El mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio está encerrado también en límites",[114] es decir, que el mundo tuvo un origen, antes del cual no había mundo, y que, además, espacialmente ocupa una extensión limitada. Antítesis: "El mundo no tiene comienzo, ni límites en el espacio, sino que es infinito, tanto en el tiempo como en el espacio".[115]

Segunda Antinomia: Tesis: "Toda substancia compuesta en el mundo se compone de partes simples; y no existe nada más que lo simple, o lo compuesto de lo simple".[116] Antítesis: "Ninguna cosa compuesta en el mundo se compone de partes simples, y no existe nada simple en el mundo".[117] A modo de ilustración, explicaremos las demostraciones de esta segunda antinomia (que en los demás casos se omiten por razones de brevedad).

La tesis sostiene entonces que en el mundo todo está compuesto por partes simples, esto es, indivisibles, y no hay nada más que lo simple, es decir "átomos" en el sentido riguroso de la palabra, que significa "lo que no tiene partes" (cf. Cap. II, nota 46). La demostración puede simplificarse de la siguiente manera: Si dividimos algo dado en el espacio, o bien se disuelve en la nada -lo que es absurdo-, o bien tenemos que llegar a encontrar elementos simples, indivisibles. Por consiguiente, la existencia de algo en el espacio (la materia) implica forzosamente que ese algo está compuesto de elementos mínimos que no pueden ser ulteriormente divididos, vale decir, que son simples, porque

[113] A 421 = B 449 (trad. G. Morente, II. p. 329, modificada).
[114] A 426 = B 454 (trad. cit. II, p. 334).
[115] A 427 = B 455 (trad. II. p. 335).
[116] A 434 = B 462 (trad. II, p. 344).
[117] A 435 = B 463 (trad. II, p. 345)

de otra manera la división conduciría a una disolución en la nada. Si hay lo compuesto, entonces, tiene que haber lo simple, puesto que si no lo compuesto resultaría de la nada. - La antítesis dice que no hay nada simple, que todo es compuesto, y por lo tanto divisible al infinito. Porque si suponemos que hay algo en el espacio (materia), ocupará un lugar en él, tendrá una extensión; y como toda extensión -el espacio- es infinitamente divisible, la materia será también infinitamente divisible, y entonces no habrá nada simple en el mundo.

La *tercera* Antinomia dice: Tesis: "La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos derivados. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad".[118] Antítesis: "No hay libertad alguna, sino que todo en el mundo ocurre solamente según leyes de la naturaleza".[119] La tesis afirma la existencia de una causa que no es causa natural, es decir, que a su vez no está determinada por otra causa, sino que es causa encausada, espontánea: en otras palabras, acto de libertad. La antítesis niega la existencia de causas no naturalmente determinadas, y afirma que solamente hay causas naturales, cada una de las cuales tiene a su vez su causa, en una serie infinita; por tanto, todo está absolutamente determinado (determinismo).

La *cuarta* Antinomia dice: Tesis: "Al mundo pertenece algo que, como su parte, o como su causa, es un ser absolutamente necesario".[120] Antítesis: "No existe en parte alguna un ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como su causa".[121] La tesis, pues, afirma la existencia de algo así como un productor o creador del mundo, de una causa primera de la totalidad de los hechos que llamamos mundo; la antítesis lo niega.

Todo esto significa que, según Kant, los filósofos anteriores han "demostrado" tanto que el mundo tiene límites como que no los tiene, que hay libertad y que no la hay, etc.; pero que, en realidad, se trataba de demostraciones vanas o vacías, sin alcance objetivo. Y no porque -como se había pensado antes de Kant- en una u otra demostración hubiese un error formal, una falla lógica en el razonamiento; por el contrario, se trata de raciocinios perfectamente correctos. El error se encuentra en que tales pruebas ignoran -enseñanza fundamental de la *Crítica de la razón pura*- que solamente hay conocimiento dentro de los límites de la experiencia, que únicamente conocemos fenómenos, pero que más allá de éstos no podemos saltar en manera alguna. Si se aventura más allá de estos límites, nuestra facultad de conocer es una facultad puramente vacía -puesto que carece de algo dado que constituya su contenido-, que tanto puede demostrar la tesis como la antítesis de cualquier afirmación posible, con todo rigor lógico, es cierto, pero sin ningún valor objetivo.

Cuando nos planteamos problemas acerca del mundo -sobre si tiene un origen o no lo tiene, etc.-, estas preguntas son *radicalmente diferentes* de cualquier pregunta acerca del origen, los límites o las causas de un fenómeno u objeto particular; v. gr., si inquirimos por la causa de esta mesa, o por sus límites espaciales, éstas son preguntas perfectamente formulables y contestables, porque la mesa nos está *dada,* y, según sabemos, el que algo nos sea dado es condición necesaria para que podamos hacerlo objeto y conocerlo. Pero el mundo -que es la totalidad *absoluta* de todos los fenómenos- *no* es nada *dado,* sino nada más que una *tarea* que nos es propuesta (cf. § 20); y por tanto no tiene sentido preguntar por sus límites, origen, etc.

Kant resuelve estas contradicciones de la razón consigo misma sosteniendo que las dos primeras Antinomias son falsas, tanto en la tesis cuanto en la antítesis, pero que, en

[118] A 444 = B 472 (trad. II, p. 356. retocada).
[119] A 445 = B 473 (trad. II, p. 357).
[120] A 452 = B 480 (trad. II. p. 366).
[121] A 453 = B 481 (trad. II, p. 367).

cambio, las dos últimas pueden ser verdaderas, tanto en lo que afirman cuanto en lo que niegan. En efecto, las dos primeras suponen que el espacio y el tiempo son cosas en sí o propiedades de éstas. Pero si se recuerda que la Estética trascendental ha enseñado que espacio y tiempo no son más que formas de nuestra intuición, que valen sólo para los fenómenos, y no para las cosas en sí, se hace patente la falsedad del supuesto de que parten las "demostraciones" de estas dos antinomias -así como las contradicciones en que se cae cuando se supone que el mundo espacio-temporal es una cosa en sí constituyen una contraprueba de las enseñanzas de la Estética.

En cuanto a las dos últimas Antinomias, Kant sostiene que pueden ser verdaderas tanto la tesis cuanto la antítesis, sólo que en distintos respectos. Las antítesis son verdad para todo lo que constituye objeto del conocimiento humano, es decir, para los fenómenos; y en tal sentido queda perfectamente justificada la exigencia de la ciencia, según la cual todo hecho debe explicarse solamente en función de causas naturales (y sin que se encuentre jamás en el mundo de los fenómenos ningún ente absolutamente necesario, es decir, absoluto). Pero lo que afirma la antítesis -según los Principios del entendimiento- sólo vale para el campo del *conocimiento,* es decir, *para los fenómenos.* Por tanto podemos admitir la posibilidad de que la tesis valga para las cosas en sí; es decir, podemos, no conocer, pero sí *pensar* (cf. § 20) -puesto que no es contradictorio- que la tesis valga para los noúmenos, puesto que el noúmeno, la cosa en sí, por definición escapa a las condiciones de la intuición. Concretamente, la tesis de la tercera Antinomia afirma la libertad. Ésta es una exigencia, no de la ciencia, sino de la moral, puesto que sin libertad carecería de sentido toda obligación, mérito y juicio moral. Por tanto puede *pensarse* racionalmente (aunque, repetimos, no conocer) que, si bien todos los actos que realizo, en tanto que son fenómenos, están causalmente determinados, sin embargo a la vez pueden ser expresión de un yo nouménico libre. De manera análoga, es *pensable* también un ente absolutamente necesario, no en el mundo fenoménico, sino como noúmeno.

22. *La Idea de Dios*

La cuarta antinomia se vincula con el tercer gran tema de la Dialéctica trascendental, el tema de Dios, del que se ocupa la sección sobre el Ideal de la razón pura. Porque un ente absolutamente necesario, en el fondo, es un ente que ya no pertenece al mundo, sino que tiene que pensarse como algo separado e independiente de la serie de los fenómenos, es decir, como algo extramundano; con lo cual esta Idea del ente necesario deja de ser una Idea cosmológica, vale decir, relativa a! mundo, y se transforma en la Idea teológica.

Dios es, por definición (independientemente de que exista o no), la condición de todas las condiciones, el fundamento último respecto de todas las posibles consecuencias. En tal sentido, el de Dios es concepto legítimo, en la medida en que nos sirve para enlazar, en el pensamiento, la totalidad absolutamente completa de todos los objetos en que podamos pensar. Pero si ese Ideal se lo considera como algo real, si se lo substancializa y personifica, y se intenta buscar pruebas para demostrar su existencia, entonces se está empleando esta idea ilegítimamente (en el campo teórico).

Según Kant, todas las posibles demostraciones de la existencia de Dios van a parar, en última instancia (por razones que aquí debemos omitir), al argumento ontológico (cf. Cap. VIII, § 11). Y en la crítica a este famoso argumento se encuentra una de las cumbres del pensamiento kantiano. El argumento de Descartes quería ser -dicho en la terminología de Kant- un juicio analítico, pues afirmaba que la existencia está contenida en el concepto

de Dios; Kant, por el contrario, muestra que se trata -como ocurre con todo juicio de existencia- de un juicio sintético.

En efecto, "ser" -que aquí equivale a "existir"- "no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa".[122] En este caso la palabra "real" significa lo relativo a la esencia de una "cosa" *(res);* por tanto, el texto dice que la existencia no es un predicado esencial, no es un predicado de la esencia de una cosa, vale decir, no es un predicado que se encuentre como constituyendo el contenido de un concepto. Si digo: "mi perro es un animal cuadrúpedo", el predicado "animal cuadrúpedo" es predicado que corresponde al concepto "perro" como puro concepto, de tal modo que sin ser animal el perro no sería perro; pero en cambio cuando afirmo: "mi perro existe", no digo nada conceptual o esencial acerca del perro, sino que hablo de su existencia concreta, de si lo hay o no. En este segundo caso no se está aplicando una determinación conceptual, una determinación de esencia, al concepto perro, sino que se le está *agregando algo totalmente diferente de su esencia;* se habla de su existencia.

La existencia, entonces, no es nada conceptual, vale decir, nada que enriquezca o empobrezca el *concepto* de algo según que se la atribuya o niegue a ese algo. Dicho con otras palabras: *la existencia no puede ser un predicado conceptual, porque el concepto* sujeto, *como concepto, no varía absolutamente nada en su significado por el hecho de que se afirme o niegue la existencia* del objeto a que ese concepto se refiere. Por eso escribe Kant: "Cien tálers efectivamente existentes no contienen absolutamente nada más que cien tálers posibles".[123] Cien pesos efectivamente existentes no contienen un solo peso más, no contienen ni un centavo más que cien pesos posibles. La diferencia está en que en un caso los tengo en el bolsillo, y en el otro no los tengo, de manera que la diferencia no es conceptual, porque desde el punto de vista del concepto -y *la prueba ontológica quiere ser un argumento puramente conceptual-* son exactamente lo mismo cien tálers posibles y cien tálers existentes.

El argumento ontológico dice: "Dios es un ser perfecto; si es perfecto tiene que existir, porque si fuese inexistente sería imperfecto". Es decir que, según Descartes, el juicio "Dios existe" sería un juicio analítico, porque el predicado "existe" tendría que estar contenido en el sujeto "Dios" o "Ser perfecto". Kant lo niega por la sencilla razón de que la existencia, según se acaba de ver, no es nada conceptual, y si no es nada conceptual no puede estar contenida en un concepto y por ende no se la puede extraer analíticamente de él.

Si lo posible y lo efectivamente existente son, desde el punto de vista conceptual, exactamente lo mismo, la diferencia entre cien tálers posibles y cien tálers existentes no es una diferencia conceptual. La existencia no designa una nota conceptual, nada que se encuentre dentro del concepto de algo, sino que señala la *posición* entre los fenómenos de la cosa a que nos referimos, con todas las notas contenidas en su concepto. La existencia indica, no una relación conceptual, sino la relación de la cosa con nuestro conocimiento; en una palabra, la *existencia* señala *el hecho de que el objeto se me da,* la presencia de algo dentro del mundo fenoménico. Decir que algo existe significa que algo está dado dentro del ámbito de la experiencia.

Todos los juicios de existencia, pues, son sintéticos, no analíticos. El argumento ontológico pretende proceder por vía analítica, porque encontraríamos la existencia "dentro" del concepto de Dios. Por tanto, para Descartes el juicio "Dios no existe" sería un juicio contradictorio, porque equivaldría a decir: "Dios, que es un ente necesariamente existente, no existe". Kant muestra, al revés, que el juicio "Dios no existe" no es contradictorio en modo alguno, porque la existencia no es un "predicado real", vale decir,

[122] A 598 = B 626 (trad. Rovira, II, p. 263).
[123] A 599 = B 627. trad. mía (cf. trad. Rovira. II, p. 264).

no es una nota conceptual, y por lo tanto no puede contradecir a ningún concepto. Si dijésemos: "Dios no es omnipotente", éste sí sería un juicio contradictorio, porque la omnipotencia es una nota conceptual que forma parte de lo que se piensa en el concepto de Dios; pues decir: "Dios no es omnipotente" sería lo mismo que decir: "Dios, que por ser Dios es esencialmente omnipotente, no es omnipotente"; y lo mismo ocurriría si se dijese: "Dios no es bueno", porque ello equivaldría a decir: "Dios, que es un ente absolutamente perfecto, y por tanto bueno, no es bueno". De la misma manera sería contradictorio decir: "El triángulo no tiene tres lados", porque el tener tres lados es una nota conceptual, o, como dice Kant, un "predicado real", del concepto de "triángulo". Pero si decimos: "no existen los triángulos", o: "aquí no hay ningún triángulo", esto podrá ser extravagante, pero no es de ninguna manera contradictorio.

Por tanto, la proposición: "Dios no existe", es semejante a la proposición: "los triángulos no existen"; es decir, es una proposición no contradictoria. Simplemente se niega al sujeto, se lo suprime -no que se predique del sujeto algo que se le oponga (lo cual sí sería una contradicción), sino simplemente que lo anulamos. El juicio "Dios no existe" no es contradictorio; por tanto, el argumento ontológico falla por la base.

Pero así como el juicio: "Dios no existe" no es contradictorio, el juicio "Dios existe" *tampoco* lo es. Lo que Kant enseña es que no se puede demostrar la existencia de Dios, ni *tampoco* se puede *demostrar su inexistencia.* Desde el punto de vista del *conocimiento* humano, no se puede ni afirmar ni negar la existencia de Dios. Los argumentos de los teístas son tan poco válidos como los argumentos de los ateos -porque también el ateo pretende hacer un juicio de existencia (aunque sea negativo) acerca de algo de que no se tiene intuición y de lo cual, por tanto, no puede saberse si existe ni si no existe. Precisamente Kant cree que esta cuestión de Dios es cuestión demasiado delicada como para confiarla a las disputas de los hombres, y, según declara,[124] una de las tareas que se propone la *Critica de la razón pura,* es asegurarse de que la Idea de Dios esté al abrigo del ataque de los escépticos (aquí, de los ateos).

Resumiendo, entonces, la Dialéctica trascendental enseña que los temas de que se ocupaba la metafísica tradicional en su parte especial -los temas del alma, del mundo y de Dios- son temas que escapan al conocimiento; pero ello no nos impide sin embargo pensar en un mundo nouménico, sino más bien nos induce a hacerlo en la medida en que el hecho de la conciencia moral exige la libertad. Debemos, pues, ocuparnos ahora de la ética de Kant, aunque tengamos que hacerlo de manera rápida y por tanto muy simplificada.

[124] B XXXIV (trad. G. Morente I. p. 53).

SECCIÓN II. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

I. *La conciencia moral*

Según habrá podido apreciarse, la actitud de Kant frente a la metafísica -v, por tanto, frente a lo absoluto: frente a los problemas del alma, del mundo y de Dios- es en cierto modo ambigua o vacilante. Porque, de un lado, afirma que no conocemos lo absoluto, ni podemos conocerlo, puesto que todo conocimiento humano se ciñe a los límites de la experiencia, al mundo de los fenómenos. Pero, por otro lado, como el hombre es un ente dotado de razón, y la razón es la facultad de lo incondicionado, la metafísica es una disposición natural del hombre (cf. § 20) y por tanto necesaria para éste. Tal como declara Kant en el Prefacio a la primera edición de la *Crítica,*[1] las cuestiones metafísicas - la de Dios, la del mundo, la del alma, la de la libertad- son asuntos que jamás pueden serle indiferentes al hombre, como se ve por la circunstancia de que cada uno de nosotros toma siempre una posición al respecto (afirmando o negando la libertad, o la existencia de Dios, etc.). Este estado de cosas, esta ambigüedad en que se coloca Kant frente a la metafísica, parece forzarnos a tratar de resolver lo que no es sino una aparente contradicción.

Kant busca una solución, pero no en el campo de la razón teorética, no en el campo del conocimiento (porque en éste tenemos que atenernos a los fenómenos), sino en el campo moral, en el campo de la *razón práctica* (como llama Kant a la razón en tanto determina la acción del hombre).

En efecto, no conocemos lo absoluto; pero sin embargo tenemos un cierto acceso, una especie de "contacto", por así decirlo, con lo absoluto o, mejor, con algo absoluto. Este contacto se da en la *conciencia moral,* es decir, la conciencia del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo que debemos hacer y de lo que no debemos hacer. La conciencia moral significa, según Kant, algo así como la presencia de lo absoluto o de algo absoluto en el hombre.

Ahora dejamos enteramente de lado las diferencias entre lo que cada cual entiende por bien o por mal, o lo que debe concretamente hacer o no hacer; en este punto no interesan esas diferencias, no interesa el contenido concreto de la conciencia moral, ni menos que se la escuche o desoiga, sino que interesa sólo la conciencia moral misma, simplemente el hecho de que todos hacemos constantemente discriminaciones de orden ético. Y afirmamos entonces que en la conciencia moral se da un contacto con algo absoluto porque la conciencia moral es la conciencia del deber, es decir, la conciencia que *manda de modo absoluto,* la conciencia que ordena de modo incondicionado. La conciencia moral no nos dice, por ejemplo: "hay que hacer tal cosa para congraciarse con Fulano"; tal mandato no es expresión de la conciencia moral, sino un criterio de "conveniencia" práctica, una regla de sagacidad o prudencia *(Klugheit)* La conciencia moral, en cambio, es la que dice: "Debo hacer tal o cual cosa, porque es mi deber hacerlo", y ello aunque me cueste la vida, o la fortuna, o lo que fuere. Podrá ocurrir que no cumplamos nuestro deber, pero tal circunstancia se la excluye de nuestra consideración, porque no interesa ahora lo que efectivamente hacemos, sino que interesa sólo fijarnos en esta exigencia según la cual algo *debe ser,* aunque de hecho no sea y aunque quizá nunca sea. Lo que el deber manda, repetimos, lo manda sin restricción ni condición ninguna; "debo hacer esto", pero no porque ello me vaya a dar alguna satisfacción, o me granjee amigos o fortuna, sino tan sólo porque es mi deber.

[1] A X (trad. I. p. 4).

La conciencia moral es entonces la conciencia de una *exigencia absoluta,* exigencia que no se explica y que no tiene ningún sentido desde el punto de vista de los fenómenos de la naturaleza. Porque en la naturaleza no hay *deber,* sino únicamente el *suceder* de acuerdo con las causas; no es que una piedra *deba* o no deba (moralmente) caer; la piedra *cae* sin más. La naturaleza es el reino del *ser,* de cosas que simplemente son; mientras que la conciencia moral es el reino de lo que *debe ser.* (Por ello resultará siempre radicalmente insuficiente todo intento por explicar la conciencia moral mediante la psicología o la sociología y, en general, mediante cualquier ciencia; puesto que las ciencias se refieren -dicho en términos de Kant- a la naturaleza, donde las cosas simplemente *son,* y allí todo, según vimos, ocurre según leyes necesarias, no según libertad. Por ello será también vano todo ensayo de fundar la moral sobre base empírica, como, por ejemplo, sobre el concepto de felicidad, tal como hizo Aristóteles, cf. Cap. VI, § 8). En el dominio de la naturaleza está todo condicionado según leyes causales. En la conciencia moral, en cambio, aparece un imperativo que manda de modo incondicionado, un imperativo "categórico". La conciencia moral dice, por ejemplo: "no mentirás", sin someter este mandamiento a ninguna condición. No dice que no deba mentir en tales o cuales circunstancias para lograr así una recompensa, porque esto no sería exigencia moral, sino expresión de astucia; en efecto, al decir: "Si quiero ganar dinero, no debo mentir", hay aquí un imperativo, una orden ("no debo mentir"), pero el imperativo está sujeto a una condición (la de que quiera ganar dinero); mas si no quiero ganarlo, el imperativo deja de valer. Este tipo de imperativo lo llama Kant "hipotético". Pero los imperativos morales son incondicionados, es decir, categóricos, porque lo que el imperativo manda lo manda sin más, sin ninguna condición (otra cuestión será, repetimos, que se lo obedezca, o que, según ocurre frecuentemente, se lo infrinja).

2. *La buena voluntad*

Kant comienza la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (ésta y la *Crítica de la razón práctica* son las dos obras principales dedicadas por Kant al tema moral) con un famoso pasaje, solemne y a la vez inspirado:

> Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad.*[2]

¿Qué significa esto? El dinero, por ejemplo, es bueno; puede servir para comprar libros, o para hacer un viaje. Pero también puede servir para corromper a una persona, para degradarla, para sobornar a un funcionario venal. Por ende, el dinero es bueno, no de modo absoluto, sino sólo de modo relativo: dependerá de cómo se lo emplee. De manera semejante, la inteligencia es también buena, porque sirve para aprender mejor lo que se estudia, para comprenderlo más a fondo, para desempeñarse mejor en tal o cual ocupación, etc. Pero si esa inteligencia se la emplea para planear el robo de un banco, esa inteligencia no es buena. La inteligencia se la puede usar tanto para el bien cuanto para el mal; por tanto, es buena sólo relativamente.

La buena voluntad, en cambio, es absolutamente buena, en ninguna circunstancia puede ser mala. Lo único que en el mundo, o aun fuera de él, es absolutamente bueno, es la buena voluntad. Aquí "mundo" quiere decir nuestro mundo empírico; pero Kant afirma que, aun haciendo abstracción de todas las condiciones empíricas, aun si pensásemos en

[2] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Akademie-Ausgabe IV, 393 *(Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* trad. G. Morente, Buenos Aires, Espasa -Calpe, Col. Austral, 1946, p. 27).

otro mundo más allá de éste, aun si pensásemos en un Dios, también de Él valdría lo que se acaba de sostener: que sólo la buena voluntad es absolutamente buena.

Y poco más adelante escribe Kant:

> La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma.[3]

Tres ejemplos ayudarán a comprender este pasaje. Primer caso: Supóngase que una persona se está ahogando en el río; trato de salvarla, hago todo lo que me sea posible para salvarla, pero no lo logro y se ahoga. Segundo: Una persona se está ahogando en el río, trato de salvarla, y finalmente la salvo. Tercero: Una persona se está ahogando; yo, por casualidad, pescando con una gran red, sin darme cuenta la saco con algunos peces, y la salvo.

Lo "efectuado o realizado", según se expresa Kant, es el salvamento de quien estaba a punto de ahogarse: en el primer caso, no se lo logra; en los otros dos sí. En cuanto se pregunta por el *valor moral* de estos actos, fácilmente coincidirá todo el mundo en que el tercer acto no lo tiene, *a pesar* de que allí se ha *realizado* el salvamento; y carece de valor moral porque ello ocurrió sin que yo tuviera la intención o voluntad de realizarlo, sino que fue obra de la casualidad: el acto, entonces, es moralmente indiferente, ni bueno ni malo. Los otros dos actos, en cambio, son actos de la buena voluntad, es decir, moralmente buenos, y -aunque en el primer caso *no* se haya logrado *realizar* lo que se quería, y en el segundo *sí*- tienen el *mismo valor,* porque éste es independiente de lo realizado: Kant dice que "la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice", sino que "es buena en sí misma"-. Lo que Kant sostiene, pues, no es nada extravagante, a pesar de que ciertas exposiciones o críticas de su ética la presenten en forma bastante peregrina. Kant no se propone aquí otra cosa sino aclarar las nociones morales de que todos participamos de manera implícita: simplemente quiere explicitarlas, formularlas con rigor, y fundamentarlas. Y la prueba de que no hace sino aclarar el "conocimiento moral vulgar",[4] se encuentra en que seguramente todo el mundo estará de acuerdo en la valoración de casos como los propuestos.

3. *El deber*

Ahora bien, el *deber* no es nada más que la buena voluntad, "si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos",[5] colocada bajo ciertos impedimentos que le impiden manifestarse por sí sola. Porque el hombre no es un ente meramente racional, sino también sensible; en él conviven dos mundos: el mundo sensible y el mundo inteligible (cf. § 23). Por ello sus acciones están determinadas, en parte, por la razón; pero, de otra parte, por lo que Kant llama *inclinaciones:* el amor, el odio, la simpatía, el orgullo, la avaricia, el placer, los gustos, etc. De modo que se da en el hombre una especie de juego y conflicto entre la racionalidad y las inclinaciones, entre la ley moral y "la imperfección subjetiva de la voluntad"[6] humana. La buena voluntad se manifiesta en cierta tensión o lucha contra las inclinaciones, como exigencia que se opone a éstas. En la medida en que ocurre tal conflicto, la buena voluntad se llama *deber.* En cambio, si hubiese una voluntad puramente racional, sobre la cual no tuviesen influencia ninguna las

[3] op. *cit.,* IV. 394 (trad. cit., p. 28).
[4] cf. *op. cit.,* IV. 392 y 397 (trad. pp. 23 y 32).
[5] op. *cit.,* IV. 397 (trad. p. 33).
[6] op. *cit.,* IV, 414 (trad. p. 61).

inclinaciones, sería, en términos de Kant, una voluntad santa, es decir, una voluntad perfectamente buena. Y esta voluntad, por ser perfectamente buena, por estar libre de toda inclinación, realizaría la ley moral de manera espontánea, digamos, no constreñida por una obligación. Y por tanto para esa voluntad santa, el "deber" no tendría propiamente sentido: "el *'debe ser'* no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley."[7] En el hombre, en cambio, la ley moral se presenta con carácter de exigencia o mandato.

En función de todo lo anterior, pueden distinguirse cuatro tipos de actos, según sea el motivo de los mismos: a) actos *contrarios* al deber; b) actos *de acuerdo* con el deber y por inclinación mediata; c) actos *de acuerdo* con el deber y por inclinación inmediata; y d) actos cumplidos *por deber.* La clave de todo esto se encuentra en las dos expresiones: "de acuerdo con el deber" y "por deber". Unos ejemplos ayudarán a entenderlo.

a) Acto *contrario al deber.* Supóngase, una vez más, que alguien se está ahogando, y que dispongo de todos los medios para salvarlo; pero se trata de una persona a quien debo dinero, y entonces dejo que se ahogue. Está claro que se trata de un acto moralmente malo, *contrario al deber,* porque el deber mandaba salvarlo. El motivo que me ha llevado a obrar -a abstenerme de cualquier acto que pudiera salvar a quien se ahogaba- es evitar pagar lo que debo: he obrado *por inclinación,* y la inclinación es aquí mi deseo de no desprenderme del dinero, es mi avaricia.

b) Acto *de acuerdo con el deber,* por inclinación mediata. Ahora el que se está ahogando en el río es una persona que me debe dinero a mí, y sé que si muere nunca podré recuperar ese dinero; entonces me arrojo al agua y lo salvo. En este caso, mi acto *coincide* con lo que manda el deber, y por eso decimos que se trata de un acto "de acuerdo" con el deber. Pero se trata de un acto realizado *por inclinación,* porque lo que me ha llevado a efectuarlo es mi deseo de recuperar el dinero que se me debe. Esa inclinación, además, es mediata, porque no tengo tendencia espontánea a salvar a esa persona, sino que la salvo sólo porque el acto de salvarla es un "medio" para recuperar el dinero que me debe. Por tanto no puede decirse que este acto sea moralmente malo, pero tampoco que sea bueno; propiamente es neutro desde el punto de vista ético, es decir, ni bueno ni malo.

c) Acto *de acuerdo con el deber,* por inclinación inmediata. Supóngase que ahora quien se está ahogando y trato de salvar es alguien a quien amo. Se trata, evidentemente, de un acto que coincide con lo que el deber manda, es un acto "de acuerdo" con el deber. Pero como lo que me lleva a ejecutarlo es el amor, el acto está hecho *por inclinación,* que aquí es una inclinación inmediata, porque es directamente esa persona como tal (no como medio) lo que deseo salvar. Según Kant, también éste es un acto moralmente neutro.

d) Acto *por deber.* Quien ahora se está ahogando es alguien a quien no conozco en absoluto, ni me debe dinero, ni lo amo, y mi inclinación es la de no molestarme por un desconocido; o, peor aun, imagínese que se trata de un aborrecido enemigo y que mi inclinación es la de desear su muerte. Sin embargo el deber me dice que debo salvarlo, como a cualquier ser humano, y entonces doblego mi inclinación, y con repugnancia inclusive, pero por deber, me esfuerzo por salvarlo.

[7] loc. cit (trad. loc. cit.)

Pues bien, de los cuatro casos examinados el único en que, según Kant, los encontramos con un acto moralmente bueno, es este último, puesto que es el único realizado *por deber;* no por inclinación ninguna, sino sólo por lo que el deber manda:

> Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber.[8]

En forma de cuadro tendríamos que los actos pueden ser:

<table>
<tr><th>en relación con el deber</th><th>hechos por</th><th>entonces el acto es:</th></tr>
<tr><td>a) contrarios al deber</td><td>inclinación</td><td>moralmente malo</td></tr>
<tr><td>b) de acuerdo con el deber</td><td>inclinación mediata</td><td rowspan="2">moralmente neutro</td></tr>
<tr><td>c) de acuerdo con el deber</td><td>inclinación inmediata</td></tr>
<tr><td>d) independiente de toda inclinación</td><td>por deber</td><td>moralmente bueno</td></tr>
</table>

De todos modos, debe tenerse bien en cuenta que los que se han dado no son más que ejemplos, como ayuda para comprender el pensamiento de Kant. *No* hay que entenderlos como si diesen una especie de receta para saber cómo tenemos que actuar en un caso determinado. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Kant no se ocupa del hecho concreto, de la situación ante la cual nos pudiéramos encontrar en un momento dado; ni tampoco lo hace en la *Crítica de la razón práctica.* En la *Fundamentación,* Kant quiere, simplemente, explicarnos en qué consiste, en su naturaleza universal, el acto moral, el principio supremo de la moralidad.

Y la respuesta ya la sabemos: *un acto será moralmente bueno sólo si está hecho "por deber".* Pero esto no significa -como podrían sugerir algunos de los ejemplos anteriores- que el deber necesariamente, para ser tal, haya de estar en conflicto con las inclinaciones o ser indiferente a ellas. Puede darse la circunstancia de que hacia la realización de un acto me lleve una inclinación, y a la vez la noción del deber. Kant no dice, en modo alguno, que tenga que haber forzosamente un conflicto entre ambos principios, si bien algunos intérpretes han caído en este error. Al respecto puede recordarse un famoso epigrama de Schiller (1759-1805), poeta y también filósofo. El epigrama se burla de esta teoría kantiana de la oposición entre las inclinaciones y el deber; o, para decirlo más exactamente, se burla de las deformaciones de que es susceptible. Un discípulo habla con su maestro de ética y le dice que ayuda a sus amigos, pero como son amigos, esa ayuda él la realiza con gusto, con inclinación, puesto que los estima; y entonces le remuerde la conciencia, pensando que quizás él no sea virtuoso, puesto que en su actitud hay inclinación, y no el deber solamente. El maestro le contesta que entonces debe esforzarse por odiarlos, y luego cumplir con el deber:

Escrúpulo de conciencia

Con gusto sirvo a los amigos, mas desdichadamente lo hago con inclinación,
y así a menudo me atormenta la idea de no ser virtuoso.

Decisión

[8] op. cit., IV, 399 (trad. p. 36).

No hay otro recurso; debes intentar despreciarlos,
y cumplir entonces con horror lo que el deber te ordena.

Pero repetimos que se trata de una exageración y de una mala interpretación. Kant no quiere decir que debamos intentar odiar a una persona (como si, además, el odio dependiese de la voluntad) para que después, odiándola, el deber nos obligue a ayudarla. Desde luego, si se presenta el caso en el que odio a una persona, y sin embargo tengo conciencia de que mi deber consiste en ayudarla, el deber resalta con mayor claridad. Pero de ninguna manera Kant pretende que suprimamos nuestro amor, nuestros afectos, etc., sino que lo único que exige es que distingamos los dos motivos: mi amistad por una persona, por ejemplo, y lo que el deber manda; y si me doy cuenta de que obro llevado, no sólo por mi amistad, sino, *fundamentalmente* por el deber, entonces, y sólo entonces, mi acto será moralmente bueno.

4. *El imperativo categórico*

El valor moral de la acción, entonces, no reside en aquello que se quiere lograr, no depende de la realización del objeto de la acción, sino que consiste única y exclusivamente en el *principio por el cual* se la realiza, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear. Ese principio por el cual se realiza un acto, Kant lo ¡lama *máxima* de la acción; es decir, el principio o fundamento subjetivo del acto, el principio que de hecho me lleva a obrar, aquel lo *por lo cual* concretamente realizo el acto.

Con esto nos encontramos en condiciones de formular de manera rigurosa, y en forma de imperativo, lo que se lleva dicho. Kant formula el *imperativo categórico* en los siguientes términos:

> Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.[9]

Lo cual significa que sólo obramos moralmente cuando podemos querer que el principio de nuestro querer se convierta en ley válida para todos.

Esta fórmula, que puede parecer muy abstracta, coincide en el fondo con la siguiente: "no nos convirtamos jamás en excepciones"; con lo cual se quiere significar que lo decisivo para determinar el valor moral del acto es saber si la máxima de mi acción (aquello por lo que obro) es meramente un principio sobre la base del cual yo -circunstancialmente- decido obrar, o bien es una máxima que al mismo tiempo la consideramos válida para cualquier otra persona. Supóngase que me encuentro en una dificultad, y que, para escapar de ella, decido hacer una falsa promesa, una promesa mentirosa. Entonces nos preguntamos: ¿podemos convertir en universal este principio, el de mentir cuando uno se encuentra en dificultades? Y en cuanto pensamos qué sería esta máxima convertida en ley universal, nos damos cuenta de que es imposible, que se anula a sí misma: porque si todos los hombres obrasen según esta máxima, nadie creería en la palabra de los demás, nadie creería en las promesas, y por tanto se anularía toda promesa y toda palabra:

> bien pronto me convenzo de que, si bien puedo querer la mentira [para escaparme de una dificultad], no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi

[9] op*. cit.,* IV, 421 (trad., p. 71).

> voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento [...]; por tanto, mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, destruiríase a sí misma.[10]

La mentira, la deslealtad, están en contradicción consigo mismas, y sólo son posibles siempre que no se conviertan en ley universal de las acciones humanas, porque si se convierten en ley universal, repetimos, las palabras y las promesas desaparecerían. Por eso el mentiroso quiere mentir a los demás, pero no quiere que se le mienta a él; se considera a sí mismo como excepción, autorizado para mentir, pero niega tal autorización a los demás. En el mentiroso se da, pues, una contradicción entre su ser sensible, las inclinaciones, que son las que en un momento dado lo llevan a mentir, y la razón, que exige universalidad. Nótese que incluso los delincuentes tienen su propia "moral": roban, pero se castigan entre sí cuando uno de ellos roba al otro; de modo tal que entre ellos también se admite, tácita u oscuramente, que la ley moral tiene que valer para todos (en este caso, el "todos" de la banda).

Kant enuncia el imperativo categórico de diversas maneras, de las cuales nos interesa ahora la fórmula del "fin en sí mismo". El argumento es en síntesis el siguiente: Toda acción se orienta hacia un fin. Pero hay dos tipos de fines. Por una parte, hay fines subjetivos, relativos y condicionados; son aquellos a que se refieren las inclinaciones y sobre los que se fundan los imperativos hipotéticos; v. gr., si deseo poseer una casa (fin), debo ahorrar (medio). Pero hay además, según se sabe, un imperativo que manda absolutamente, el imperativo categórico, lo cual significa que -además de los fines relativos- tiene que haber fines objetivos o absolutos que constituyan el fundamento de dicho imperativo; fines absolutamente buenos (y no para tal o cual cosa), fines en sí. Ahora bien, lo único absolutamente bueno es la buena voluntad (cf. § 2), Y como ésta sólo la conocemos en los seres racionales, en las personas, resulta que el hombre es fin en sí mismo, y Kant puede escribir:

> Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en ¡a persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.[11]

Se obra inmoralmente cuando a una persona se la considera nada más que como medio o "instrumento" para obtener algún fin. En efecto, lo moralmente aborrecible de la esclavitud o de la prostitución, por ejemplo, reside en que en tales casos un ser humano es *usado,* y no se lo considera como fin en sí mismo; es nada más que medio para un fin. El esclavo no es nada más que un medio o instrumento para picar piedras, y el esclavista no ve en él algo distinto de lo que sería, por ejemplo, un caballo en la noria o un asno que transporta cargas. Se está igualando así al hombre con un animal o con una máquina. Cuando en una actividad burocrática o social, v. gr., a una persona la utilizamos, y la consideramos nada más que como un medio, nos estamos comportando inmoralmente.

5. *La libertad*

El hombre obra suponiendo que es libre; porque, en efecto, el deber, la ley moral, implica la libertad, así como ésta la ley.

Dentro del mundo fenoménico (el único, según Kant, que podemos conocer), todo lo que ocurre está rigurosamente determinado según la ley de causalidad; no hay ningún

[10] *op. cit..* IV 403 (trad., p. 42).
[11] *op. cit.,* IV. 429 (trad., p. 83).

hecho que no tenga su causa, la cual a su vez tiene la suya, y así al infinito. Ahora bien, también la vida psíquica del hombre es parte de la naturaleza; cada estado psíquico tiene su causa, y ésta la suya, etc. De manera que también nos encontramos aquí con un riguroso determinismo psíquico.

Está claro que, dentro de un orden causal estrictamente determinado no puede hablarse de libertad; en la naturaleza no hay lugar para el deber (cf. § 1). Si una roca se desprende de la montaña y mata a una persona, a nadie se le ocurrirá censurar moralmente a la roca, porque su caída es un puro hecho natural, que considerado por sí mismo no es ni bueno ni malo. Por lo tanto, si el hombre fuera un ente puramente natural, la conciencia moral carecería absolutamente de sentido.

Pero la conciencia moral es un hecho indisputable, un "hecho de la razón" -tanto como lo es la ciencia natural y su exigencia determinista. Y el hecho del deber señala que el hombre no se agota en su aspecto natural, sensible; por el contrario, la conciencia moral, incompatible con el determinismo, exige suponer que en el hombre hay, además del fenoménico, un aspecto inteligible o nouménico, donde no rige el determinismo natural, sino la libertad. Ésta es la única manera de comprender la presencia en nosotros del deber, pues sólo tiene sentido hablar de actos morales (buenos o malos) si se supone que el hombre es libre.

Es cierto que no podemos *conocer* que somos libres, pero nada nos impide *pensarlo,* según lo ha enseñado la tercera antinomia (cf. §21). Sabemos[12] que el término "conocimiento" tiene para Kant sentido muy restringido, de tal modo que sólo puede hablarse de "conocimiento" dentro del dominio de la experiencia. Aquí se trata, entonces, no de que se "conozca" la libertad, sino de que para comprender el hecho de la conciencia moral es preciso *postular* la libertad, esto es, que de alguna manera que no podemos explicar, somos capaces de obrar de modo de iniciar radicalmente una nueva cadena causal, sin estar determinados a ello. La libertad es, pues, una suposición necesaria para pensar el hecho de la conciencia moral:

> Vale sólo como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear (la facultad de determinarse a obrar como inteligencia, según leyes de la razón, pues, independientemente de los instintos naturales). Mas dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda *explicación [...]* [13]

Siempre que hablamos de conciencia moral o hacemos juicios morales, tácitamente suponemos la libertad. Porque si alguien comete un crimen bajo la acción de una droga, por ejemplo, no consideraremos responsable a esa persona, ni, por tanto, condenable, ni diremos propiamente que el acto realizado es moralmente malo, y no lo haremos porque el individuo del caso no ha obrado libremente, sino que, por efecto de la droga, su conducta era una conducta forzada, necesaria, determinada por causas naturales, y por eso no calificable moralmente. Kant puede decir entonces

> que la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad,[14]

es decir, que la ley moral es la razón de que "sepamos" de la libertad, así como la libertad es la razón o fundamento de que haya ley moral, su condición de posibilidad.[15]

[12] Cf. Sección I. nota 22.
[13] op. *cit..* IV. 459 (trad.. p. 131).
[14] *Kritik der praktischen Vernunft* [abreviada *K.p.* V], Akademie-Ausgabe V. 4 Anm. (trad. G. Morente. *Crítica de la razón práctica,* Madrid. V. Suárez, 1913, p. 4 nota).
[15] La distinción entre el aspecto sensible y el nouménico es de enorme importancia y no debiera ser descuidada por las llamadas "ciencias del hombre". La ciencia de moda, la psicología, se ocupa

6. *El primado de la razón práctica. Los postulados: libertad, inmortalidad y existencia de Dios*

Se ha establecido que es imposible *conocer teoréticamente* nada respecto de los objetos de la metafísica especial: la libertad, la inmortalidad del alma y Dios. Si bien estas ideas, o, más exactamente, los objetos a que estas ideas apuntan, son perfectamente *pensables* sin contradicción, no son más que Ideas, es decir, conceptos de por sí vacíos, pues no hay intuición que les corresponda. La *libertad* representa un caso especial; es preciso admitir su existencia pues de otro modo la conciencia moral resultaría un absurdo (§ 5); en tal sentido, como condición necesaria de la posibilidad de la moral -que es un *hecho* del cual no cabe dudar-, la libertad es

> la única entre todas las Ideas de la razón especulativa cuya posibilidad *a priori sabemos,* aunque sin comprenderla sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos.[16]

En cuanto a las otras dos Ideas, Dios y la inmortalidad.

> no son empero condiciones de la *ley* moral, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley, es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura: así pues de esas Ideas también podemos afirmar que no *conocemos* ni *inteligimos [einzusehen],* no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero sin embargo son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a su objeto que le es dado *a priori* (el supremo bien). Por consiguiente, su posibilidad puede y debe *ser admitida* en esta relación práctica, sin conocerla e inteligirla, sin embargo, teóricamente.[17]

Resulta pues que la razón práctica tiene el *primado* sobre la razón teórica o especulativa, esto es, que el interés de la moralidad -que es necesariamente absoluto- autoriza suposiciones teoréticas sin las cuales no podríamos realizar la moral; los fines de la razón práctica prevalecen sobre los de la razón especulativa, la moral sobre el conocimiento.

La ley moral exige el cumplimiento más perfecto, es decir, en definitiva, la realización de la Idea de santidad (Sec. II, § 3), Idea práctica "que necesariamente tiene que servir de modelo" para los seres racionales finitos, pues ella "les pone constante y justamente ante los ojos la ley moral pura". Mas el hombre, por ser finito, no puede alcanzar tal ideal en las condiciones del mundo sensible; por ende, aproximarse a tal modelo "en lo infinito, es lo único que corresponde"[18] a un ser tal. *Virtud* es "la intención [o disposición de ánimo

exclusivamente del aspecto sensible, y en tanto ciencia pareciera que no puede hacer otra cosa. De tal modo pretende explicar determinada conducta aduciendo que el individuo del caso es extrovertido, neurótico, frustrado, etc., que su mecanismo de represión no ha funcionado como habitualmente lo hace, etc.; y todo eso bien puede ser cierto, pero con ello no se agota la cuestión, sino que se ha hecho referencia nada más que a *un* aspecto de ese individuo, dejando de lado lo decisivo, lo propiamente personal, es decir, el hombre como *libertad* -o, como se dirá después (cf. Cap. XIV, 12), como poder- ser. Esa insuficiencia de la psicología sólo puede corregirse en la medida en que no se olvide que el hombre tiene su centro en la libertad de sus decisiones, en que todo lo que en él es determinación sólo toma sentido en cada caso en función de sus intransferibles posibilidades (cf. W. LUYPEN. *Fenomenología existencial,* trad. esp., Buenos Aires, Lohlé, 1967. pp. 153-154). Pero a la vez es preciso no pasar por alto que el acto libre, por ser tal, no puede ser objeto de *conocimiento.*

[16] *KpV,* V, 4 (trad. cit., pp. 3-4). Cf. *Kritik der Urteilskraft,* tercera edic, 457 y 467 (trad. de García Morente. Buenos Aires, El Ateneo, 1951, pp. 453 y 458).

[17] *KpV, loc. cit.* (trad. cit., pp. 4-5, retocada).

[18] KpV. V 32 (trad. cit., p. 67).

(Gesinnung)] moral en la lucha[19] continua y victoriosa contra las inclinaciones, en busca de perfecta -aunque inalcanzable- purificación". Como la perfección moral es "prácticamente necesaria", sólo se la podrá alcanzar "en un *progreso* que va al *infinito";* y como ese progreso al infinito "sólo es posible bajo el supuesto de una *existencia* y personalidad duradera en lo *infinito* del mismo ser racional"[20], resultará que *el alma es inmortal.*

La virtud es el único bien incondicionado (cf. § 1), es el *honum supremum* o el bien superior *(das oberste Gut)*[21]*;* pero además Kant llama bien supremo *(höchstes Gut)* el que comprende en sí además el bien acabado *(vollendetes Gut, bonum consumatum),* es decir, todos los bienes condicionados -como lo útil, lo agradable, etc.-, en una palabra, el estado de contento que llamamos *felicidad,* la mayor satisfacción posible y duradera de las inclinaciones:[22] "el estado de un ser racional en el mundo al cual, en el conjunto de su existencia, le va todo según su deseo y voluntad"[23].

Está claro que la virtud merece la felicidad; pero también lo está que la virtud no la garantiza, y que de hecho nos encontramos frecuentemente con que no halla la felicidad merecida. Pero si ha de darse tal correspondencia entre virtud y felicidad, es preciso que haya un poder omnisciente, omnipotente e infinitamente justo capaz de dispensar la felicidad merecida, i.e.. *Dios.*

> Ahora bien, era un deber para nosotros fomentar el supremo bien; por consiguiente, no sólo era derecho, sino también necesidad unida con el deber, como exigencia, presuponer la posibilidad de este bien supremo, lo cual, no ocurriendo más que bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente la presuposición del mismo con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios.[24]

Pero es preciso fijarse bien en que estos postulados *no* son pruebas especulativas o demostraciones de la razón teórica, pues no nos dan "conocimiento" ninguno de lo suprasensible. Son sólo "supuestos" de la moralidad, de la ley "por la cual la razón determina inmediatamente la voluntad".[25] Escribe Kant:

> Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico; por tanto, si bien no ensanchan el conocimiento especulativo, dan, empero, realidad objetiva a las Ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con lo práctico) y la autorizan para formular conceptos que sin eso no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad.[26]

7. *Conocimiento y moral*

Puede afirmarse, en conclusión, que el aspecto más decisivo de la filosofía kantiana se encuentra en el reconocimiento del valor de la persona humana, en la cual se pone de relieve su índole activa, en general, y ética en especial. La persona, el sujeto, *no* es una *cosa,* sino que más bien las cosas son "productos" del sujeto, porque en éste tienen su origen la legalidad y el orden del mundo fenoménico, la estricta causalidad y mecanicismo

[19] KpV. V (Cassirer) 93 (trad. 164 retocada).
[20] KpV. V (Cass.), 132-133 (tr. 231).
[21] KpV. V (Cass. 120) (trad. p. 210).
[22] Cf. KpV. V (Cass.), 159 (trad. p. 275)
[23] KpV. V (Cass.), 135 (trad. p. 235).
[24] KpV, V (Cass.). 136 (trad. p. 237).
[25] KpV. V (Cass.), 143 (trad. p. 248).
[26] KpV. V (Cass.), 143 (trad. pp. 248-49). Cf. KpV, V 144-145 (trad. p. 251).

que allí dominan -según enseña la *Crítica de la razón pura.* Pero el sujeto mismo, por su parte, no está sometido a tales leyes; éstas surgen de él, no él de ellas. Considerado en su aspecto noúmenico, como sujeto moral, es *persona,* vale decir un ente libre, pleno de dignidad- y ésta es la enseñanza de la *Crítica de la razón práctica.* De tal manera puede apreciarse la rigurosa complementación e íntima solidaridad de las dos primeras *Críticas,* y a la vez puede comprenderse el profundo sentido de las palabras que Kant escribe hacia el final de la *Crítica de la razón práctica* -palabras que luego se inscribieron en la tumba del filósofo:

> Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.*[27]

En este pasaje se refiere Kant a los dos grandes temas de que se ocupa en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica,* respectivamente. El cielo estrellado simboliza aquí la naturaleza, el maravilloso orden y armonía que en ella domina (y que están fundados en las leyes que la propia razón dicta); el otro objeto de admiración reside en ese otro mundo, que ya no es el sensible, sino el inteligible: el de la libertad, el mundo de la persona moral.

[27] V (Cass.) 174 (trad. G. Morente. p. 301). Nadie menor que Beethoven escribió repelidas veces estas palabras de Kant en sus *Conversationsbücher.* y agregó con lapidarios caracteres: ¡¡¡Kant!!! (E.O. VON LIPPMANN, "Zu: 'Zwei Dinge erfüllen das Gemüt...", *Kantstudien* XXXIV (1929), p. 261).

SECCIÓN III. LA CRÍTICA DEL JUICIO. *ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA*

1. *El enlace entre los dos mundos*

Las dos primera *Críticas* hicieron manifiesto un profundo abismo: entre los fenómenos y los noúmenos; entre el mundo sensible y el inteligible; entre el entendimiento y la razón; entre la necesidad y la libertad; entre el ser y el deber-ser *(Sallen);* entre la naturaleza, tema de conocimiento objetivo, y el mundo moral o reino de los fines (según lo llama Kant en la *Fundamentación),* al que nos da acceso el deber. Se trata de dos mundos distintos, pero lógicamente compatibles, entre los cuales ha de haber alguna conexión, puesto que el mundo inteligible se realiza en la naturaleza mediante las acciones humanas: el hombre cumple la ley de la libertad en el mundo sensible, donde todo es necesidad.

Ha de haber, pues, una relación entre ambos ámbitos, si bien no comprendemos cómo ello ocurre, porque el conocimiento de tal nexo nos está vedado: más allá de los fenómenos el conocimiento nos es imposible. Y no obstante el sujeto que prescribe las leyes universales (los "Principios del entendimiento puro") a la naturaleza es el mismo sujeto que mediante la razón práctica dicta sus leyes a la voluntad. Y los fenómenos mismos remiten a lo suprasensible, que si bien queda indeterminado en la primera *Crítica,* logra determinación gracias a la moralidad que ve en él el "reino de los fines", un orden universal de libertad.- De manera que se hace necesario tratar de establecer de algún modo aquella conexión.

Tal es el propósito de la *Kritik der Urteilskraft (Crítica del Juicio* o *Crítica de la facultad de juzgar)* que abreviamos KU. Pero ello no lo logrará por medio del conocimiento (cosa que es preciso tener bien en cuenta para la adecuada comprensión de la obra), ni tampoco mediante la "creencia" o "fe" moral, sino precisamente merced a la "facultad de juicio" o simplemente "Juicio" (con mayúscula, según es usual hacerlo en las trad.); con más exactitud, mediante el "Juicio reflexionante" *(reflektierende Urteilskraft).*

La KU se ocupa de tres cuestiones principales: una es la cosmológica, que se refiere a la armonía del universo en sus leyes particulares; la segunda es la cuestión estética; y la tercera la de la vida orgánica. De la primera se ocupa la Introducción,[1] de la segunda cuestión trata la primera parte de la obra (la "Crítica del Juicio estético"); la tercera constituye el asunto de la segunda parte del libro ("Crítica del Juicio teleológico"), que desemboca en amplios desarrollos concernientes al sentido y finalidad del universo (con lo cual, desde otro punto de vista, se vuelve a tocar la primera cuestión).

[1] En rigor, contamos con dos Introducciones: una es la que normalmente figura en las ediciones y traducciones de la KU. que redactó Kant después de haber decidido reemplazar (según parece por razones de brevedad) la escrita originariamente. Esta "Primera introducción a la *Crítica del Juicio"* sólo se publicó parcialmente, y apareció en su integridad únicamente en 1922, al cuidado de Otto Bük, en el tomo V de las *Obras* de Kant editadas bajo la dirección de Ernest CASSIRER; la citamos empero según la edición G. Lehmann (Hamburg, Meiner, 1977).
La KU la citamos por la edición de Vorländer (Hamburg. Meiner, 1954), que reproduce la tercera edición original (1799) e indica su paginación en el margen.
Hemos empleado la traducción española de M. García Morente, según la Colección Clásicos Inolvidables (Buenos Aires, El Ateneo, 1951) que reúne en un solo volumen la *Crítica de la razón práctica,* la *Crítica del Juicio,* y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* En varios casos hemos modificado esa traducción.

2. *Leyes universales y leyes particulares*

En general, Kant llama Juicio "la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal", la capacidad de relacionar el caso concreto con el universal (sea éste principio, concepto o regla). Cuando lo universal está dado, se tratará del Juicio determinante *(bestimmende Urteilskraft),* que fue objeto de estudio de la *Crítica de la razón pura.* Allí se habían establecido las leyes universales de la naturaleza, las cuales son *constitutivas* de todo objeto natural en cuanto tal; dichas leyes, que el entendimiento mismo posee -y por ello se dice que el universal está *dado-* son las que establecen los Principios del entendimiento puro (cf. sección I, §§ 15 y sgtes.). Sin embargo, quedaba sin resolver la cuestión relativa a las leyes particulares *en cuanto particulares,* que no pueden deducirse de las universales ni respecto de las cuales estas últimas determinan nada. Y las leyes particulares (o empíricas)-desde el punto de vista del entendimiento y de sus Principios- podrían ser tan numerosas, tan variadas y heterogéneas, que la experiencia no nos diera poco más que un caos de leyes empíricas entre las cuales, a pesar de las leyes universales, resultase imposible orientarnos y lograr conocimiento de tales leyes particulares.

> El entendimiento posee ciertamente *a priori* leyes universales de la naturaleza, sin las cuales ésta no podría absolutamente ser objeto de experiencia; pero necesita aun, sin embargo, también además un cierto orden en la naturaleza, en las reglas particulares de la misma, que pueden serle conocidas sólo empíricamente, y que, con relación a él [el entendimiento), son contingentes.[2]

El espíritu humano se resiste a admitir tal contingencia o caos de lo empírico, aunque el entendimiento no halle, sobre la base de sus leyes, modo de eludirlo ni de eliminarlo.

En este punto aparece el *Juicio reflexionante (reflektierende Urteilskraft)* o facultad de juicio en sentido estricto, que consiste (al revés del determinante) en que, dado lo particular, trata de encontrar para él lo universal. En lugar de conocer, de decir lo que el objeto es, el Juicio reflexionante manifiesta, digamos, una reacción del sujeto sobre sí, expresa una especie de vuelta de la conciencia sobre sí misma (una re-flexión) -si bien con ocasión de la presencia del objeto- para "meditar" sobre éste. La facultad de juicio reflexiva sirve de guía u orientación para *buscar* lo universal: su función (en lugar de constitutiva) es heurística y regulativa. No conoce ni afirma, sino *conjetura, supone,* que en la naturaleza no tiene lugar ese "inquietante" caos que se pudo sospechar, sino que en ella hay orden y regularidad -orden y regularidad que, no obstante, por no estar dados, hay que *buscar.*

Así como, en lo referente a las leyes universales, éstas tienen su fundamento en la unidad sintética de los Principios, que poseen su rafe en e! entendimiento -así para explicarnos la posibilidad del conocimiento de las leyes particulares debemos "considerar" que también en lo particular se da un *sistema* de leyes empíricas, las cuales, por analogía con nuestro entendimiento, las ha prescrito una inteligencia, aunque muy superior a la humana.

> [...] las leyes particulares empíricas [...] deben ser consideradas [...] tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) las hubiese igualmente dado para nuestras

[2] KU, p. xxxv; trad. 212 b. La letra minúscula que sigue a la página de la trad., indica el número del párrafo de la misma.

facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza.[3]

De tal modo se comprende la inteligibilidad de lo empírico, que éste resulte accesible a nuestro conocimiento. La naturaleza resulta así (no conocida, sino) "considerada" como producto de una Inteligencia que la ha ordenado y dispuesto con el propósito de que la podamos conocer, el mundo sensible queda subordinado al inteligible que lo ha establecido, y al "suponer" que el substrato del mundo natural se halla en el inteligible las dos primeras *Críticas* quedan conciliadas.

No obstante, lo que se ha dicho no significa en modo alguno afirmar la existencia efectiva de tal Intelecto sobrenatural; hacerlo equivaldría a incurrir en una metafísica de lo trascendente, metafísica que está por encima de las capacidades del hombre. Lo expresado son formulaciones sólo del Juicio reflexionante, que carece de función constitutiva y únicamente permite que nos orientemos entre la variedad y multiplicidad de lo empírico. Pero lejos de tratarse de una suposición aventurada, es condición indispensable de toda investigación científica de la naturaleza, tal como lo muestran, ya desde antiguo, las "sentencias de la sabiduría metafísica"[4], según llama Kant a preceptos tales como "la naturaleza toma el camino más corto", o "no hay que multiplicar sin necesidad el número de los entes" (Cf. Cap. VI, § 2, a), etc. La ciencia busca para todo fenómeno la ley o concepto que le corresponda, y esa búsqueda la lleva a cabo en la suposición de que podrá descubrirlos, esto es, de que la naturaleza tiene una estructura "inteligible", captable para nuestro entendí miento *-como si* las leyes particulares las hubiese dictado una Inteligencia sobrenatural (aunque sólo hipotética) para posibilitar una experiencia coherente, esto es, como si la naturaleza estuviese adaptada a nuestro propósito de conocerla. Bajo tal suposición resulta comprensible el que haya leyes empíricas, así como la clasificación y división de las leyes y conceptos naturales.

3. *El principio trascendental del Juicio*

De acuerdo con lo dicho, el principio trascendental del Juicio reflexionante resulta ser que las leyes empíricas, y sus objetos o "formas" (según se expresa Kant con arreglo al lenguaje de los lógicos de la época), lejos de ser enteramente heterogéneos, son susceptibles de ser dispuestos en un sistema lógico, de modo que podamos conocerlos. En la Primera Introducción se lee:

> el principio peculiar de la facultad de Juicio [reflexionante] es: *la naturaleza especifica sus leyes universales en (zu) empíricas según la forma de un sistema lógico para uso de la facultad de juicio*[5]

Esta exigencia de unidad sistemática no es principio del entendimiento, sino de la razón. Pero en tanto ésta intenta determinar lo trascendente, ahora se trata de un principio puramente subjetivo, propio del Juicio reflexionante. Pues bien, cuando la naturaleza satisface esa exigencia de *nuestro* conocimiento, sentimos *placer (Lust)* (cuando no, displacer).

A "esta coincidencia de las condiciones subjetivas del Juicio con respecto a la posible conexión de conceptos empíricos con el todo de una experiencia"[6] la llama Kant

[3] KU, p. XXVII; trad. 108-9.
[4] KU, p. XXXI; trad. 210 b.
[5] *Erste Einleitung* (ed. Lehmann). V. p. 22.
[6] *Ersie Einleitung,* VI. p. 23.

"finalidad lógica", la cual, tal como se ve, se refiere, no a cosas, sino a relaciones de conceptos.

4. *La noción de finalidad*

Según se ha dicho, la naturaleza, en su especificación como sistema lógico, parece dispuesta *para* que la podamos conocer, parece tener la finalidad de responder a nuestra necesidad de conocerla. Este concepto de fin conviene examinarlo más atentamente.

Para precisar la noción de fin -que era de primera importancia en la filosofía aristotélica (cf. Cap. VI, § 5) -conviene tomar un ejemplo. Supóngase que a una persona le cae una piedra en la cabeza, y lo hiere mortalmente. La piedra ha caído al desprenderse de la pared a que se encontraba adherida, por la simple acción mecánica de fuerzas físicas (acción de la gravedad, lluvias caídas, dilatación de materiales, etc., etc.). El efecto (la muerte de una persona), fuera de ser un hecho accidental, es *posterior* a la causa (la caída de la piedra). La relación entre causa y efecto es la de causa eficiente.

Pero supóngase ahora que el desprendimiento de la piedra sea un hecho, no accidental, sino deliberadamente provocado por otro hombre con el *propósito o fin* de dar muerte al primero. En este caso la caída de la piedra responde (no a causas puramente mecánicas, sino) a una intención. Y en la intención o propósito el efecto *precede* a la causa: el segundo personaje se ha formado una representación (un "plan" o "proyecto") previa al hecho, a lo que intentaba hacer -así como un relojero se forma una idea o concepto del artefacto (el reloj) que va a realizar. El asesino, así como el relojero, se proponen llevar a cabo un fin.

Según esto, se comprende que Kant diga que el *fin* es "el concepto [o representación] de un objeto en cuanto él al mismo tiempo contiene el fundamento de la realidad de este objeto".[7] Con todo conviene tenor en cuenta que el término alemán *Zweck* (fin o propósito) tiene sentido más amplio que el que evoca la palabra en español; *asízweckmássig,* significa "final" (en el sentido de lo que responde a una finalidad) y a la vez "armónico", "orgánico". *Zweckmässigkeit* (finalidad) es el substantivo abstracto, que reúne todos estos matices.

5. *Mecanismo* y *sistema. El sentimiento de placer*

La *Crítica de la razón pura* proporcionó una visión puramente mecanicista de la naturaleza, enfoque que tiene en cuenta tan sólo las causas eficientes (en lo cual sigue el esquema de la ciencia moderna); la *Crítica de la razón práctica* nos reveló por la vía moral el reino de los fines, que supone la libre voluntad y un sujeto inteligente. Por su lado, de la *Crítica del Juicio* puede decirse, extremando las cosas, que enfoca la naturaleza, no como máquina, sino más bien como gigantesco organismo (cosa que será explícitamente afirmada por SCHELLING (1775-1854) poco más tarde). Según el entendimiento, entonces, la naturaleza constituye un *agregado* de partes conectadas según causas eficientes y por tanto necesarias (determinismo). En cambio, la *Crítica del Juicio* se representa la naturaleza, según la presunción del Juicio reflexionante, como *sistema,* es decir, como un *todo* de partes determinadas por un concepto universal; enfoca la naturaleza como *sistema lógico.* La Idea de sistema es un concepto propio de la razón -no

[7] KU XXVIII: trad. 209 b

del entendimiento ni del Juicio-; pero en tanto la razón intenta (vanamente) emplearlo (como ocurre en general con todas las Ideas) objetivamente, aplicándola a objetos trascendentes, el Juicio le otorga tan sólo empleo inmanente, no objetivo, como principio referido a objetos empíricos y únicamente como apreciación subjetiva al servicio de nuestra capacidad de conocer; se trata de un principio que el Juicio se da *a sí mismo* para poder investigar la naturaleza.

El sistema lógico que conjeturamos que hay entre la multiplicidad de las leyes particulares tiene que considerarse, desde el punto de vista del entendimiento, como contingente; y, no obstante, es preciso juzgarlo como indispensable en cuanto dirigido a nuestro conocimiento: "como finalidad [conformidad-a-fin] *(Zweckmässigkeit)* mediante la cual la naturaleza concuerda con nuestra intención, dirigida empero sólo al conocimiento".[8] A esa necesidad de sistema en lo particular de la naturaleza -necesidad *(Bedürfnis)* puramente subjetiva- la naturaleza parecería responder favorablemente.

Pues bien, el logro de todo propósito va enlazado con el *sentimiento de placer (Lust).* Y como la condición del propósito es en este caso el Juicio reflexionante -que es fundamento a priori y válido para todos los hombres-resulta que "también el sentimiento de placer estará determinado por un fundamento a priori y es valedero para cada cual".[9]

Si en cambio no encontramos tal sentimiento en el hecho de que los fenómenos de la naturaleza sean conformes a los Principios del entendimiento, ello se debe a que estas leyes generales de la naturaleza no son más que la objetivación, digamos, de esas leyes, su funcionamiento mismo. Pero en cambio "la posibilidad descubierta de unir dos o más leyes empíricas y heterogéneas bajo un principio que las comprende a ambas", precisamente por la incertidumbre en el éxito, "es el fundamento de un placer muy notable, a menudo hasta de una admiración, incluso de una tal admiración que no cesa aunque ya se esté bastante familiarizado con el objeto de la misma."[10] Ocurre sin embargo que la costumbre ha hecho que demos por obvia la unidad de la naturaleza y la división "en especies y géneros, por la cual tan sólo son posibles los conceptos empíricos que nos sirven para conocerla según sus leyes particulares",[11] de manera que ya no se experimenta en ello placer ninguno. Pero no hay duda de que tal placer "ha existido seguramente en un tiempo". "En cambio nos desagradaría por completo una representación de la naturaleza mediante la cual se nos dijera de antemano que en la investigación más mínima, por encima de la experiencia más vulgar, nos hemos de tropezar con una heterogeneidad de sus leyes que hiciera imposible para nuestro entendimiento la unión de sus leyes particulares bajo otras generales."[12]

A) ***LA ANALÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO***

La "Crítica del Juicio estético" se subdivide en "Analítica del Juicio estético" -que a su vez comprende la "Analítica de lo bello" y la "Analítica de lo sublime"- y "Dialéctica del Juicio estético". En lo que sigue nos limitamos a la Analítica de lo bello.

6. ***Lo bello***

[8] KU, XXXVIII; trad. 214 b.
[9] KU, XXXIX; trad. 214 c.
[10] KU, loc. cit.; trad. 214-215.
[11] KU, XL; trad. 215 a.
[12] KU. XL; trad. *loc. cit.*

Ante todo es preciso formular algunas advertencias. La primera, que Kant concede mayor privilegio a la belleza natural que a la artística.[13] En segundo lugar, y en relación con ello, le da mayor relieve en sus consideraciones a lo que llama belleza *pura.* La belleza pura (sea de la naturaleza o del arte) "no presupone concepto alguno de lo que el objeto deba ser",[14] es la belleza que lo es "según la pura forma"[15] -como la de las flores o la de ciertos pájaros (v. gr., el colibrí), las guardas griegas o los arabescos, o bien la música (principalmente aquella sin texto, sobre todo las fantasías). A tal belleza pura contrapone Kant la belleza *adherente,* como el retrato de un ser humano, la cual "presupone un concepto y la perfección del objeto según éste."[16] Podría decirse, con precauciones -y aunque ello sea anacronismo-, que algunas manifestaciones del arte moderno (como el llamado arte abstracto) pueden resultar especialmente adecuadas para ejemplificar las ideas estéticas de Kant.

Además, sus concepciones sobre la belleza pura o el gusto puro son perfectamente solidarias con las que sostiene Kant en la primera *Crítica,* la cual, más que proporcionar conocimientos concretos, enseña cuáles son las condiciones necesarias de todo conocimiento en general, y con la segunda *Crítica,* que propiamente no proporciona (a no ser a título de ejemplos) indicaciones o preceptos éticos particulares, sino que apunta a señalar en qué consiste la condición de toda moral, la moralidad pura. De modo semejante, la Crítica del Juicio estético" se esfuerza por señalar las condiciones de la belleza pura, de la cual serían ejemplos todas las cosas empíricas bellas.

El *análisis de los juicios de gusto* -es decir, de la "facultad de juzgar lo bello"-[17] pone el acento, no sobre las cosas mismas, sino sobre nuestros juicios acerca de la belleza (o fealdad) de nuestras representaciones. "Para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para conocerlo, sino, mediante la imaginación [...], al sujeto y al sentimiento de placer o displacer del mismo. El juicio de gusto [...] es estético, entendiendo por esto aquel cuyo fundamento de determinación no puede ser más que *subjetivo",*[18] pura complacencia (o disgusto) en la *representación* del objeto *(no* en éste). El fundamento de tales juicios, pues, reside en un sentimiento de satisfacción *(Wohlgefallen)* o de desagrado.

Kant distingue cuatro momentos de tales juicios, para lo cual recurre a la cuádruple división de los juicios teóricos (cf. sec. I, § 12): cualidad, cantidad, relación y modalidad.

7. *Lo bello, según la cualidad, es objeto de satisfacción desinteresada*

Kant le concede plena autonomía a lo bello y así lo separa de otras nociones con las que suele confundírselo. Ante todo lo distingue del conocimiento, porque en tanto el juicio de conocimiento (o juicio lógico) dice cómo es el objeto, lo bello refiere la representación tan sólo al sujeto y a su estado de agrado, sin designar nada en el objeto ni añadirle cosa alguna. Que algo se me presenta como "bello" no señala pues ninguna propiedad del objeto, sino que place *(gefällt)* por la sola representación.- Asimismo lo distingue de lo agradable *(das Angenehme),* que es lo que place "a los sentidos *en la sensación",*[19] el

[13] Cf. KU, § 42, 167; trad. 309 "...superioridad de la belleza natural sobre la del arte.
[14] KU, § 16; 48; trad. 249 g.
[15] KU. § 17, 49; trad. 250 b.
[16] loc. cit.
[17] KU, § 1, nota.
[18] KU, § I, 3-4; trad. 27 a.
[19] KU. § 3. 7; trad. 229 b.

mero placer sensible o sensual (respecto de lo cual se hablará luego § 8).- Y lo distingue también de lo bueno y de lo útil (esto es, de lo que es bueno para algo), porque el bien moral lo establece la razón, es un imperativo, y porque tanto el bien cuanto lo útil son objetos del apetecer.- Pero sobre todo, en lo que se refiere al conocimiento, a lo agradable, a lo bueno o a lo útil, el sujeto tiene interés en el objeto, en su existencia real, mientras que lo bello *place por su sola representación,* independientemente de que el objeto a que se refiere exista efectivamente o no. En tanto que en los otros casos examinados (el conocimiento, lo moral, etc.) es esencial el interés en la existencia del objeto, *lo bello es tema de una satisfacción desinteresada.* El placer estético, pues, es puramente *contemplativo.* Con otros términos, en la actitud estética ocurre como si se viera el objeto por primera vez, desembarazados de la experiencia diaria y deformadora de las cosas y las contemplásemos ahora como con los ojos frescos (piénsese v. gr., en el racimo de uvas que se nos ofrece en la mesa, y el cuadro que lo representa). De modo que puede decirse que la actitud estética libera al objeto de cualquier intento de dominio por parte de la voluntad, y simplemente *deja ser* a la cosa- Lo bello entonces es objeto de satisfacción puramente contemplativa y libre, por no estar atado a ningún interés.

8. *Según la cantidad, lo bello place universalmente*

Como lo bello place sin interés ninguno, será objeto de satisfacción *universal,* porque lo que separa a los individuos unos de otros son justamente sus intereses, en tanto que lo desinteresado, objeto de pura contemplación, sólo puede fundarse en lo común a todos. Cuando se afirma que *de gustibus non est disputandum* (no hay que discutir en materia de gustos), se habla, en realidad, no del gusto estético, sino del gusto de los sentidos. Así, v.gr., a uno le gustará el color violeta, por ser suave y agradable, en tanto que a otro le resultará muerto y mustio; habrá quien guste del sonido de los instrumentos de viento, mientras otro preferirá el de los de cuerda.[20] Pero éstos y otros casos semejantes se refieren al gusto privado, en tanto que aquí se trata del gusto estético, que es juicio de la reflexión. Según Kant sería ridículo que alguien dijese que tal o cual cosa es bella "para mí". Con todo derecho podrá decir que a él le agrada, pero "no debe llamarlo *bello* si sólo a él le place",[21] pues la sola palabra "bello" implica la universalidad, lo que gusta en sí mismo, independientemente de las sensaciones placenteras o de lo bueno; "bello", ya de por sí, hace referencia, no al gusto individual, sino a algo que *exige* la aprobación de los otros. El predicado "bello" sólo se enuncia bajo la suposición de que toda otra persona sentirá lo mismo, y por ello cada uno hablará "de lo bello como si la belleza fuera una cualidad del objeto"[22] (lo que lleva a olvidar o pasar por alto que se trata sólo de una cualidad de la representación). Los juicios referentes a lo bello -a diferencia de los relativos a lo agradable- se enuncian pues con pretensión de validez universal. Por ello

> esa pretensión a validez universal pertenece tan esencialmente a un juicio mediante el cual declaramos algo *bello* que, sin pensarla en él. a nadie se le ocurriría emplear esa expresión.[23]

Sin embargo, es necesario precisar de qué universalidad se trata, porque Kant no se refiere aquí a la universalidad lógica, es decir, relativa al conocimiento; pues en tanto que la universalidad lógica se apoya en conceptos, la universalidad estética es *subjetiva* y se

[20] KU. § 7. 19; trad. 235 a.
[21] KU, § 7, 19; trad. 235 b.
[22] KU, § 6, 48-49 s; trad. 234.
[23] KU, § 8, 21 s; trad. 236 c.

apoya en el sentimiento. Pero si el juicio ha de fundarse en el placer, ¿cómo es posible un placer "universal"? Pues parece contradictorio pensar que un estado de ánimo -que en cuanto tal es puramente individual y relativo a lo propio de cada cual- pueda poseer universalidad. Que el juicio sea universal no significa que todo juicio sobre lo bello sea válido para todos y para cada caso particular de objeto bello y que todos coincidan con él; sino que se trata del *principio* universal del juicio de gusto: que ante lo bello todos *debieran* sentir el mismo placer (aunque de hecho pueda ocurrir que no lo sientan). Kant se refiere a lo que debiera ocurrir en caso de que efectivamente nos encontrásemos frente a una representación bella -es decir, no piensa en ningún caso concreto, sino más bien en un caso ideal.[24] El placer en lo bello, como todo sentimiento, es algo mío en cuanto lo siento yo, algo que concierne al aspecto privado, personal e irrepetible de cada individuo; por lo tanto, es lo más opuesto que se pueda pensar respecto del concepto y de su universalidad. Sin embargo, si el sentimiento estético se fundase en un estado de ánimo que no tuviese nada de orden personal, en un estado que todos fuesen susceptibles de sentir, entonces el sentimiento estético sería universal. Y es esto lo que según Kant ocurre.

Es preciso aquí tener en cuenta que si bien no se trata de conocimiento, hay en el juicio estético "cierta" semejanza o aproximación a él. Ya al decir que lo bello es objeto de placer desinteresado, se ha afirmado implícitamente que se trata de algo universal y no dependiente de las particularidades de uno (o varios) individuos. Lo bello suscita una satisfacción *libre* que se funda en el sentimiento de placer. Como el sentimiento debe resultar de la estimación *(Beurteilung),* no ha de fundarse en ningún interés, sino en lamerá contemplación en cuanto las facultades del espíritu "refieren una representación dada *al conocimiento en general".*[25]

¿Qué quiere decir Kant? El conocimiento requiere "en general" la colaboración armónica de dos facultades: imaginación y entendimiento. La imaginación combina lo múltiple dado (por la sensibilidad); el segundo otorga la unidad (el concepto) con que se lleva a cabo la síntesis; el concepto determina, delimita, aquella multiplicidad, se la subordina: su función es la de establecer la regla *(regula)* con que se sintetiza. El entendimiento (la facultad de las reglas), *regula,* rige o determina el material enlazado por la imaginación.

Ello es lo que ocurre con el conocimiento, donde el entendimiento "determina" a la imaginación. Pero en el juicio estético no hay concepto. "Bello es lo que, sin concepto, place universalmente", según lo dice la definición del segundo momento.[26] Ahora la relación entre imaginación y entendimiento, aunque armónica (en el caso de lo bello), tiene sentido diferente a la que se da en el conocimiento, pues mientras allí el entendimiento (mediante el concepto) era lo determinante, ahora en cambio el entendimiento está "al servicio"[27] de la imaginación. Ambas facultades, imaginación y entendimiento, se hallan en *"libre juego"* -"libre", porque la imaginación no está ya sujeta a la coerción del concepto, de manera que puede crear, a partir del material dado, formas siempre nuevas; y "juego", porque ha de ser *"regelmässig",*[28] ha de ser "regular" o "conforme a regla".

Entonces, y a pesar de que en el sentimiento de la belleza no hay concepto (y por ello lo bello no es subsumible ni demostrable), no obstante el objeto bello (su

[24] Cf. KU, § 8, 26: tr. 238 c.
[25] KU. § 9, p. 28; tr. p. 239 c.
[26] KU. § 9, 32; trad. 241 b.
[27] cf. KU, "nota gral. a la primera sección de la analítica". 71; trad. 260 b; cf. también S 49. 198; tr. 323 c. 324 a.
[28] cf. KU, § 40, 161; trad. 306 c.

representación) se nos ofrece con cierto orden y armonía, que en verdad escapan al concepto. Lo bello no es jamás caos o desorden, sino que en él se encuentra siempre cierta "regula-ridad" -que no atañe al entendimiento sino al acuerdo espontáneo entre imaginación y entendimiento. Hay allí presente un cierto principio de orden que unifica las partes de lo dado y combinado aunque no sepamos por qué (y, en el fondo, en la actitud estética, sin que ello nos interese). Las cataratas del Iguazú ofrecen sin lugar a dudas un magnífico ejemplo de belleza; pero cuál sea el "principio" (el concepto), lo ignoramos, y lo propio de la actitud estética (la sola contemplación) no es la de buscarlo, sino la de atenernos al puro espectáculo. Para que haya belleza es preciso que la imaginación no marche sola, que no funcione "desbocada", por así decir, sino dentro de ciertos límites; y, en efecto, el Juicio se hace consciente de *cierta* regla que sin embargo no logra determinar. Se trata de algo que sólo se siente: que la multiplicidad no es mera multiplicidad; se tiene como el atisbo de cierto orden y regla sin que haya concepto determinado que lo explique. Piénsese en una obra de arte musical, en una toccata de Bach o en un concierto de Vivaldi, respecto de los cuales podrán hacerse innúmeras interpretaciones, o "explicaciones" y comentarios -y se verá que en el fondo no pueden hacer nada más que dejarnos ante la obra misma. Tenemos como la impresión, el "barrunto" de cierto orden, pero no alcanzamos a determinarlo; tan sólo "sentimos" que en la representación de lo bello hay alguna clase de orden o regularidad que parece responder a un concepto sin saber cuál es. Ahora ocurre, pues, que el acento recae sobre la imaginación, y no sobre el concepto, y al faltar éste resulta una armonía *indefinida.* Como en este caso el concepto está ausente, y el concepto es lo que define, la armonía será *indefinida,* es decir, la imaginación "concuerda" con el entendimiento sin estarle subordinada: un "juego libre", según se expresa Kant. Tal "juego" entre imaginación y entendimiento se da en un estado de ánimo que le pertenece a todo hombre en virtud de su común constitución, y del cual nos damos cuenta mediante el sentimiento -en el sentimiento y *no* en el conocimiento, porque entonces se trataría de un objeto y no de un estado de ánimo. De modo que la universalidad de que se habla resulta ser la de un estado del espíritu, del cual brota el sentimiento de placer.
El placer estético es, pues, la conciencia de esa armonía espontánea que el espíritu siente entre imaginación y entendimiento, entre la libre conformidad de ambas facultades. Y como en este caso el sentimiento carece de cualquier aspecto individual, sino que atañe solamente a aquello que *todo* sujeto posee en común -el espíritu y sus facultades universales-, se explica la universalidad del juicio estético.

9. *La belleza, finalidad sin fin*

En tercer lugar, la belleza es "la forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él *sin representación de un fin",*[29] esto es, cuando el juicio de apreciación "está fundado en una finalidad meramente formal, es decir, en una finalidad sin fin".[30] La finalidad es la correspondencia de una cosa respecto al concepto que de éste tiene la causa productora (por ejemplo la finalidad de un reloj es la de indicar la hora); por tanto, "finalidad sin fin" significará que algo es inteligible sin saber a qué idea corresponde, significará que hay acuerdo entre la cosa y el entendimiento en general. Al referirse a la "forma", se refiere Kant a lo puramente formal en la representación de la cosa, es decir, a "la concordancia de lo diverso con lo uno (sin determinar qué deba ser éste)".[31] En otros

[29] KU, § 17, 61; trad. 255.
[30] KU, § 15, 44; trad. 247 d.
[31] KU, § 15. 45; trad. 248 b.

términos, en el objeto que apreciamos como bello nos representamos una armonía u orden interno[32] que no se encuentra subordinado a ningún fin exterior. Es lo que sucede con la contemplación de una rosa o de un tulipán, cuya belleza no significa nada y que -con toda independencia de lo que la botánica pueda enseñar y que no es asunto que ocupe a la estética- se nos ofrece a la pura contemplación y encanto de la forma.

Este tercer momento se desprende ya del carácter puramente contemplativo de los juicios estéticos, de que éstos son por entero independientes de cualquier interés en la existencia del objeto: el placer estético puro place en sí, fuera de cualquier otra consideración. Lo bello sólo lo es para ser contemplado, y por ello ocurre que si se lo pone al servicio de un fin cualquiera -sea político, científico, pedagógico, social, etc.- se desnaturaliza y el efecto estético puro desaparece (hay una cierta excepción: para Kant lo bello es *símbolo,* pero sólo símbolo, de lo moralmente bueno, cf. KU § 59). Aquello que satisface mediante concepto, no satisface de modo estéticamente puro. Las palabras *ars gratia artis* ("el arte por el arte") sugieren una idea aproximada de la misma cuestión.

Si la obra de arte delata su intención (su concepto) se esfuma el placer estético puro para ser reemplazado (total o parcialmente) por un interés. Sin duda, la belleza tiene una finalidad (recuérdese que en ella participa el entendimiento), pero se trata de un concepto indeterminado. En cambio, cuando la obra de arte manifiesta su intención, al propio tiempo desaparece el placer (puramente) estético. Goethe observa: *Man fühlt die Absicht, und man wird verstimmt* (trad. libremente: "se percibe la intención, y uno se siente contrariado"). Lo bello ni siquiera tiene el propósito de placer, porque entonces no busca ser contemplado (como lo requiere la belleza), sino apetecido.

Lo bello es autosuficiente, se basta a sí mismo por la perfecta integración (armonía) de sus elementos. Tal autosuficiencia, podría decirse con expresión que no es de Kant, la señala o subraya en la obra de arte el marco (o el escenario, o las tapas del libro, etc.), que contribuye a separar la obra de arte del resto de las cosas, como especie de llamado de atención para señalarnos que se trata de un recinto des-interesado de lo cotidiano y en el cual sólo cabe la pura contemplación. La finalidad estética, pues, es puramente formal. La expresión "pura forma", es lo mismo que decir nuestra pura contemplación de la cosa.[33]

10. *Lo bello es objeto de satisfacción necesaria*

Desde el punto de vista de la modalidad, los juicios estéticos, puesto que valen universalmente, han de valer también necesariamente. La argumentación de Kant está lejos de ser simple, y para el propósito de esta exposición podemos limitarnos a lo que sigue.

La necesidad de los juicios estéticos no es teórica ni práctica. No se trata de necesidad apodíctica, sino de necesidad *ejemplar,* esto es,

> una necesidad de la aprobación de *todos* es un juicio considerado como un ejemplo de una regla universal que no se puede dar.[34]

Es lo que sucede con toda gran obra de arte, la cual sirve de ejemplo,"de medida o regla de la apreciación",[35] como caso de "una regla universal que no se puede dar"[36] por

[32] Recuérdese, cf. § 4, que "Zweckmässig" significa "de acuerdo a un fin", "armónico", intencional", "dirigido a un fin")
[33] K. FISCHER. G*eschichte d. neuern Phil.,* tomo V, segunda parte, 417 s.
[34] KU, § 18. 62-63; trad. 256 d.
[35] KU, § 46, 161; trad. 316 b.

ser indeterminada e indeterminable, pues carecen los juicios de gusto de principio determinado objetivo. Y no obstante, no carecen dichos juicios de todo principio, según ocurre con los del gusto sensible; a diferencia de éstos, los juicios estéticos tienen un principio subjetivo "por medio del sentimiento"[37] con valor universal.

Tal principio lo llama Kant *sentido común,* con lo que no entiende la expresión en su sentido más usual (según el cual indicaría el entendimiento común a todos, que procede según conceptos (oscuramente representados). Lo que Kant denomina "sentido común" procede según sentimiento: del libre juego de imaginación y entendimiento resulta como efecto el sentido común, tan sólo suponiendo el cual son posibles los juicios de gusto.[38] Si no se hace tal suposición, se cae sin remedio en el escepticismo (tan fatal en estética como en la teoría del conocimiento o en la moral). Cuando se formula un juicio que afirma que algo *es* bello, y negamos la opinión contraria, nuestro juicio lo fundamos "en nuestro sentimiento, que ponemos a su base, no como sentimiento privado, sino como uno común";[39] suponemos que la representación del caso no le resulta placentera a un solo sujeto, sino que se trata de un estado de espíritu necesario común a todos.

11. *El arte y el genio*

Luego de haber expuesto esta teoría según la cual la belleza consiste sólo en la forma del objeto, de modo que el concepto, el fin y la esencia de la cosa no son tema de consideración en el juicio estético, introduce Kant la distinción ya señalada (§ 6) entre belleza pura y belleza adherente. Quizás haya que leer todo lo dicho, que se refiere a la primera especie de belleza, tan sólo como caso límite de belleza pura (en cierto modo lo señalan los ejemplos que propone Kant), para lo cual la experiencia concreta sólo mostraría el aspecto *a priori;*[40] todo lo demás que pueda ofrecernos el objeto bello, lo sería a título de agregado (pero que no debe ser simplemente desdeñado, según parece entenderse en algunas exposiciones). Kant mismo concede mayor valor a la belleza adherente en el desarrollo ulterior de la KU, con lo cual la contraposición entre los dos tipos de belleza se vuelve más matizada, pues la belleza adherente implica la perfección del objeto respecto de su concepto, según ocurre con los seres vivientes y especialmente en el hombre. De tal manera la belleza adherente se torna no sólo más significativa que la pura, sino que a la vez logra conmover la totalidad del espíritu humano.

Las dos formas de belleza se manifiestan en la naturaleza (por ejemplo, en las flores) y en el arte. Si la naturaleza resulta bella es porque parece arte, o hecha como obra de arte, por su adecuación para concitar el libre juego de nuestras facultades representativas.

El arte "no puede llamarse bello más que cuando, teniendo nosotros conciencia de que es arte, sin embargo parece naturaleza".[41] En efecto, en la obra de arte hay intención, finalidad, y sin embargo esa intención no debe aparecer; por el contrario, "el arte debe ser *considerado* como naturaleza"[42] aunque, como de hecho ocurre, se tenga conciencia de que es arte. Ello se ve claramente en el caso de la obra del genio, del cual

[36] KU, § 18, 62-63; trad. 256 a.
[37] KU, § 20, 64; trad. 256 c.
[38] Cf. KU. § 20. 64-65; trad. 257 b.
[39] KU, § 22, 66-67; trad. 258 b.
[40] cf. KU, § 58, último párrafo.
[41] KU. § 45, 179: trad. 315 a.
[42] ib. 180; 315 c.

todo arte bello es producto (cf. § 46). En efecto, Kant define el genio con las siguientes palabras:

> *Genio* es el talento (dote natural) que da la regla al arte.[43]

En arte no hay reglas establecidas de antemano, no hay concepto; sino que las reglas las establece en cada caso en sí mismo el artista; por ello es creador, no imitador, y el artista que le siga recibirá de él el impulso, pero nunca un trabajo para copiar. Ahora bien, como la facultad creadora del artista no puede enseñarse ni aprenderse, como el artista mismo ignora cómo lleva a cabo su obra (inconscientemente, diríamos hoy) (cf. Cap. IV, § 3) resulta que esa facultad le pertenece a la naturaleza. De modo que si el artista da la regla al arte, a la inversa también puede decirse que el artista es el medio mediante el cual la naturaleza da la regla:

Kant agrega, a continuación de la definición citada:

> Como el talento mismo, en cuanto es una facultad innata productora del artista, pertenece a la naturaleza, podríamos expresarnos así: *genio* es la *disposición espiritual (Gemütsanlage)* innata *(ingenium) mediante la cual* la naturaleza da la regla al arte.[44]

Aquí vuelve a advertirse una vez más el tema de la tercera *Crítica:* el de la relación entre los dos mundos, el natural y el de los fines.

B) ***LA TELEOLOGÍA***

12. *Los fines de la naturaleza*

La segunda parte de la KU se ocupa del Juicio ideológico. Aquí no se trata (como en la primera parte) de finalidad formal y subjetiva, tal como se manifiesta en los fenómenos estéticos, sino de una finalidad *objetiva,* que atañe a los objetos mismos (y no a su relación con el sujeto, según ocurría con los juicios referentes a la belleza) y *material,* en cuanto supone un fin natural en los seres vivos (v. gr., la autoconservación). Esta finalidad, cuya función es fundamental para la comprensión de los seres organizados, le permitirá a Kant extender a la naturaleza entera el alcance de ese concepto y ensanchar en buena medida los límites que se le habían fijado a la *Crítica de la razón pura* -si bien es cierto que ello acontece por obra del Juicio reflexivo (y no del determinante, que estudió la primera *Crítica,* la cual, desde este punto de vista, queda intacta).

Lo característico de los seres vivos, y lo que los diferencia netamente de los físico-mecánicos, consiste en que son causa y efecto de sí mismos (cf. KU, § 64). En la naturaleza todo tiene su causa, la cual puede ser otra cosa (causa eficiente) o puede estar en la cosa misma (causa final). La causalidad eficiente, que el entendimiento requiere, constituye una serie descendente: la causa determina el efecto, éste es causa de otro efecto, y así indefinidamente; en cambio, la serie de las causas finales puede seguir una marcha ascendente, de modo que el efecto puede ser considerado como causa de su propia causa, y no sólo como mero efecto sino como meta *(Ziel).*

Ello resulta claro en el caso de las acciones humanas, de lo cual da un ejemplo el propio Kant: supóngase que alguien construya una casa con el propósito de obtener una renta: la casa será la causa del dinero que se cobra por el alquiler, pero asimismo la

[43] KU, § 46, 181: tr. 315 d.
[44] loc. cit

representación de ese posible cobro ha sido la causa de la casa.[45] Pero en tanto que en el ejemplo la relación de la causa eficiente con el efecto es una relación por completo externa, y el fin es exterior a la cosa, en los seres vivos se da una relación interior. Si a veces se ha pretendido compararlos con máquinas, Kant señala la diferencia;[46] un reloj constituye un todo de partes interrelacionadas, cada una de cuyas ruedecillas está al servicio de las otras y del conjunto; pero ninguna de ellas puede producir las demás, ni es capaz de repararse a sí mismo, ni de remediar los defectos que pudiera tener o de mejorarse a sí mismo: "todo lo cual, en cambio, podemos esperarlo de la naturaleza organizada".[47] Y ello porque el ser vivo no sólo posee fuerza motriz, "sino que posee en sí fuerza *formadora*",[48] es organizado y organizante.

Un árbol, para tomar otro ejemplo, es causa de sí mismo. Produce otro árbol de su misma especie, de modo que se engendra a sí mismo *"según la especie,* en ésta se conserva constantemente como especie, producido, por una parte, como efecto, y, por otra, produciéndose a sí mismo como causa de sí mismo sin cesar".[49] De otro lado, el árbol se engendra a sí mismo "según el individuo",[50] transformación que se llama crecimiento y por el cual el vegetal convierte la materia inerte en cualidad específico-peculiar, la transforma y (digamos) "la hace suya" al incorporársela. En tercer lugar, "una parte de esa criatura se engendra a sí misma de tal modo que la conservación de una depende de la conservación de las otras recíprocamente",[51] y así ocurre que las hojas son producto del todo y a La vez sirven para la conservación de éste, pues la privación de aquéllas lo mataría. En el ser vivo se da una causalidad recíproca entre partes y todo: las partes (órganos) realizan el todo, y el todo parece presidirlas, predetermina las partes: las partes son para el todo y éste da sentido a las partes. Lo cual resulta inexplicable mecánicamente, pues la explicación mecánica va de las partes al todo.

13. *El Principio de la finalidad interna*

De lo dicho resulta "el principio de la apreciación *(Beurteilung)* de la finalidad interna en seres organizados"[52] o seres vivos. Pues éstos no pueden explicarse con el solo recurso mecánico, sino que deben considerarse como "fines de la naturaleza" *(Naturzwecke)*

> Los seres organizados son, pues, los únicos en la naturaleza que, aunque se les considere por sí y sin una relación con otras cosas, deben sin embargo ser pensados posibles sólo como fines de la misma, y que por tanto proporcionan (...) al concepto *de fin [...]* de la *naturaleza* una realidad objetiva, y por ella, para la ciencia de la naturaleza, el fundamento de una teleología, es decir, de un nodo de apreciar *(Beurteilungsart)* sus objetos según un principio particular tal, que introducirlo en la naturaleza sería, de otro modo, absolutamente ilegítimo (pues no se puede, de ninguna manera, *ver a priori* la posibilidad de semejante especie de causalidad).[53]

[45] cf. § 65. 289; trad. 370 a.
[46] cf. § 65. 392; trad. 371 c.
[47] loc. cit.; trad. 371 c.
[48] 293; trad. loc. cit.
[49] KU. § 64, 287; trad. 368 d.
[50] loc. cit.
[51] KU. § 64. 288; trad. 369 b.
[52] § 66. título.
[53] KU. § 65. 395; trad. 372 c.

Los seres vivos, entonces, son los únicos entes naturales que deben ser considerados "fines de la naturaleza", aun encarados por sí mismos e independientemente de la relación que pudieran tener con otros. En efecto, dichos seres se dan en la naturaleza, con lo cual su concepto adquiere "realidad objetiva" mediante la experiencia y la observación, y deja de parecer un mero concepto al que no se sabe si corresponde realidad alguna. Ahora se vuelve posible una teleología, vale decir, una disciplina capaz de "apreciar" (no conocer) los objetos de la naturaleza según "un principio particular", el principio de finalidad o de las causas finales, principio que, introducido de otro modo, es decir, como principio determinante y constitutivo, resultaría ilegítimo. Efectivamente, la ciencia de la naturaleza, según ha enseñado la *Crítica de la razón pura,* excluye toda explicación que no sea la mecánica, aquella que apela *tan sólo* a las causas eficientes.

Pues bien, "el principio o máxima de la apreciación de la finalidad interna en seres organizados" es el siguiente: *"un producto organizado de la naturales* i *es aquel en el cual todo es fin y, recíprocamente, también medio".*[54]

Este principio de finalidad es, pues, una regla para interpretar la naturaleza tal *como si* ésta persiguiese un fin. De hecho ocurre que el investigador de plantas o animales no puede prescindir de tal principio para explicarse los seres vivos o su anatomía (por ejemplo, la capacidad de correr, volar o nadar que tienen algunos de ellos), porque sin tal principio el estudioso carecería de hilo conductor para observar los entes dotados de vida. No se trata de un principio físico (en el sentido de un principio constitutivo que determine necesariamente, *a priori,* toda la naturaleza, según ha mostrado la primera *Crítica* que ocurre con los "Principios del entendimiento puro", sino que surge de la experiencia y se refiere a objetos empíricos y contingentes. Pero sin embargo la experiencia tiene a su base un principio *a priori,* "aunque sólo sea regulativo y aunque aquellos fines estén en la idea del que juzga y no en causa alguna eficiente".[55] No es un principio objetivo constitutivo de los objetos, sino una máxima que el espíritu humano adopta y que está "en la idea del que juzga" y no en las cosas, pero sin el cual no podemos comprender los seres orgánicos.

14. *Finalismo* y *mecanismo. La antinomia de sus Principios*

Ahora bien, en cuanto el conocimiento de la naturaleza reposa necesariamente en el mecanismo de las causas eficientes, y ahora nos encontramos con *otra* manera de encararla que se funda en causas finales, parece que nos enfrentásemos con una antinomia entre mecanicismo y finalismo. La introducción en la naturaleza de la finalidad parece colocar en oposición irreconciliable ambos principios. Kant mismo sostiene que la explicación mecánica es requisito necesario del conocimiento natural: "sin ponerlo [al principio mecánico] a la base de la investigación, no puede haber propiamente conocimiento alguno de la naturaleza".[56] La primera *Crítica* ha demostrado el alcance constitutivo y necesario de sus Principios y que ningún objeto de conocimiento teórico puede escapar a su alcance.

No obstante, los seres orgánicos *en tanto orgánicos* resultan inexplicables para el entendimiento. Los principios de éste valen para ellos, y sin duda hallamos allí conexiones según causas eficientes. Pero con ello no basta; sino que es preciso *también* una consideración finalista, pues de otro modo resultarían ininteligibles. La finalidad no da reglas a la naturaleza, no forma parte de la función de *Urheber* propia del entendimiento

[54] KU, § 66, 296; trad. 373 a.
[55] § 66, 396; trad. 373 b.
[56] § 70, 315: trad. 383 e.

(Urheber der Natur, cfr. arriba Sec. I, § 14, nota 65), no es una categoría, sino un concepto originario de la razón que, según se sabe (Cf. arriba), supone la representación previa del efecto, una causalidad inteligible y por tanto suprasensible. Una cuestión debe quedar perfectamente clara: en la medida de lo posible hay que ceñirse a la investigación de las causas eficientes, al enfoque mecanicista, y ello tan lejos como se pueda ir. Pero allí donde la explicación física o físico-química no alcanza para explicar suficientemente el objeto o el proceso a estudiar, como en el caso de los fenómenos de la vida, es preciso recurrir a las causas finales. Pero sólo en el caso de que la explicación mecanicista nos abandone se apelará a la explicación por fines, que -es importante reiterarlo-, no tiene alcance constitutivo, sino sólo regulativo y heurístico.

Kant formula la "antinomia" del Juicio en estos términos:

> [Tesis:] Toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser apreciada *(beurteilt)* como posible según leyes meramente mecánicas.
>
> [Antítesis:] Algunos productos de la naturaleza material no pueden ser apreciados *(beurteilt)* como posibles sólo según leyes meramente mecánicas (su apreciación *(Beurteilung)* exige una ley de causalidad totalmente distinta, a saber, la de las causas finales).[57]

En realidad, no hay oposición o contradicción entre el Principio del mecanismo y el del finalismo. En tanto que el primero es un Principio constitutivo válido para *toda* la naturaleza, principio que adopta el Juicio determinante cuando sigue al entendimiento -en cambio el segundo es asunto del Juicio *reflexivo* sólo para *ciertas cosas* -los seres orgánicos-, respecto de los cuales la explicación mecánica (físico-química) es insuficiente. La "antinomia" se resuelve en cuanto observamos que no se trata en estas proposiciones de principios referentes a las cosas o a leyes de la naturaleza, sino de máximas de la facultad de juicio de acuerdo con las cuales apreciamos *(beurteiler)* los fenómenos. La tesis no dice que los fenómenos materiales sólo puedan originarse mecánicamente, sino que, dada la organización del entendimiento humano, éste sólo puede inteligir la producción mecánica. La antítesis no afirma que los seres orgánicos no puedan originarse mecánicamente, sino que no comprendemos el origen de *estos* seres mediante causas meramente mecánicas. La antinomia se da entre máximas del Juicio: no se refiere al modo de nacimiento de las cosas materiales, sino únicamente a nuestro modo de explicarlas: la tesis afirma la validez sin excepción de la explicación mecánica; la antítesis, la validez de la explicación teleológica limitada a los cuerpos orgánicos.

> Toda la apariencia de antinomia entre las máximas del modo de explicación propiamente físico (mecánico) y del teleológico (técnico) descansa [...] en que se confunde un principio del Juicio reflexionante con uno del determinante y la *autonomía* del primero (que sólo vale subjetivamente para nuestro uso racional en consideración de las leyes particulares de la experiencia) con la *heteronomía* del otro, que debe regirse por las leyes (universales o particulares) dadas por el entendimiento.[58]

Si ambas proposiciones pretenden carácter constitutivo, la antinomia es irresoluble; pero es resoluble si se las considera como principios o puntos de vista regulativos de la apreciación; pues no es contradictorio proseguir la investigación de las causas mecánicas, y darse cuenta de que por último se da un resto que no podemos comprender sin el recurso a causas finales.

[57] KU. § 70, 314; trad. 382 b.
[58] KU, § 71. 318 s; trad. 384 s.

De todos modos, sin perjuicio de la oposición entre ambos tipos de consideración, no excluye Kant que las leyes mecánicas puedan servir de medios para la causalidad final.[59]

15. *El principio de las relaciones finales internas. El surgimiento de la vida*

Según Kant es pues "indudablemente seguro"[60]que el enfoque mecánico es incapaz de explicar los fenómenos de la vida *en cuanto tales.* En cambio, según el Juicio reflexionante, es

> un principio completamente correcto el de que, para el enlace [...] de las cosas en causas finales, debe ser pensada una causalidad diferente del mecanismo, a saber la causalidad de una causa del mundo que obra según intenciones (inteligente).[61]

En efecto, Kant examina las distintas teorías posibles relativas a la explicación de la finalidad en la naturaleza (tanto las que la niegan como las que la afirman). Todas ellas encaran el problema objetivamente, dogmáticamente, con la pretensión de establecer algo sobre los objetos mismos, i.e., según el Juicio determinante. Sin embargo, nuestra razón en ningún caso logra resolver la cuestión, y al rechazar tales teorías concluye Kant que, de acuerdo con las condiciones de nuestra facultad de conocer, "no debemos de ningún modo buscar en la materia un principio de determinadas relaciones finales".[62] Según su parecer, es imposible que la vida surja de la materia, que es de por sí inerte: "[...] es absurdo [...] tan sólo concebir o esperar [...] que pueda levantarse una vez otro Newton que haga concebible aun sólo la producción de una brizna de hierba según leyes de la naturaleza no ordenadas por una intención".[63] Por lo cual

> no nos queda manera alguna de apreciar la producción de sus productos como fines de la naturaleza más que por un entendimiento superior, como causa del mundo.[64]

Para poder investigar la naturaleza en sus productos organizados -y no sólo en ellos, sino también en el todo de la misma-, "necesitamos imprescindiblemente poner debajo de la naturaleza el concepto de una intención"[65]. Más aun:

> cuando ya una vez hemos descubierto en la naturaleza una facultad de engendrar productos que no pueden ser pensados por nosotros más que según el concepto de las causas finales, vamos más lejos, y aquellos productos (...] que no hacen precisamente necesario el buscar, por encima del mecanismo de las cansas ciegamente eficientes, otro principio para su posibilidad, los podemos, sin embargo, juzgar como pertenecientes a un sistema de fines, porque la primera idea, en lo que toca a su fundamento, nos conduce ya más allá del mundo sensible, y la unidad del principio suprasensible debe ser considerada como valedera del mismo modo, no sólo para ciertas especies de seres naturales, sino para el todo natural como sistema.[66]

[59] cf. KU, § 78, 361-2; trad. 40.b.
[60] § 71. 318; trad. 384 c.df
[61] loc. cit
[62] KU, § 73, 329; trad. 389 e.
[63] KU. § 75, 338; trad. 394 b.
[64] KU, § 73, 329; trad. 389 e.
[65] KU. § 75. 334; trad. 392 b.
[66] KU, § 67, 304; trad. 377 b.

16. ***El último fin de la naturaleza y el fin moral de la creación***

Una vez establecida la especificidad de los seres organizados, es decir, que hay objetos determinados según fines, Kant ensaya la ampliación del principio finalístico a la totalidad de la naturaleza (lo cual ocurre al final de la KU, en el "Apéndice. Metodología del Juicio teleológico", § 79 ss). Del continuo enlace de los seres vivos con relación a una serie de fines naturales, concluye que dicha serie apunta a un último fin natural y fin final del mundo, y por último encuentra la fundamentación de este último en una Causa suprema. De nudo muy rápido puede resumirse el Apéndice del siguiente modo.

En relación con la subordinación del principio mecánico bajo el teleológico, Kant observa en el conjunto de los organismos una serie de los mismos, "algo semejante a un sistema según el principio de producción".[67] La anatomía comparada hace concebible la posibilidad -hecha más tarde realidad por el evolucionismo- "de obtener aquí algo", dice Kant,[68] de explicar "con el principio del mecanismo de la naturaleza" el desarrollo de las diversas especies a partir de una primitiva "madre común".[69]

> Aquí tiene el *arqueólogo* de la naturaleza plena libertad para hacer surgir de las trazas conservadas de las más antiguas revoluciones [de la naturaleza], según el mecanismo conocido o verosímil de la misma, aquella gran familia de criaturas [los seres vivos).[70]

Sin embargo, aun suponiendo esa producción puramente mecánica, es preciso "atribuir a esa madre universal una organización, puesta finalísticamente *(zweckmässig)* en todas esas criaturas, sin lo cual la forma final de los productos del reino animal y vegetal no es pensable en modo alguno según su posibilidad",[71] pues "solamente algo orgánico sería producido por otro organismo",[72] y no se ha hecho otra cosa con ello sino "retrotraer más allá del fundamento de la explicación, y no puede pretender haber hecho la producción de esos dos reinos independiente de la condición de las causas finales".[73]

Ahora bien. Además de la finalidad interna que se ha estudiado, Kant distingue la finalidad externa, "aquella en que una cosa de la naturaleza sirve a otra de medio para un fin".[74] Hay cosas que no tienen o suponen posibilidad interna ninguna, pero pueden ser fines exteriormente, como la tierra, el agua o el aire, en relación con seres orgánicos, pero no pueden considerarse como medios para la formación de montañas, sino que son para éstas sólo causas mecánicas.

Si se pregunta para qué existe una cosa, la respuesta puede ser doble: o bien la existencia de tal cosa carece de relación con una causa que opere según intenciones, y en tal caso se trata del origen de la misma según el mecanismo de la naturaleza; o bien tiene "algún fundamento intencionado en su existencia".[75] En este último caso, el de los seres organizados, puede volverse a harer la pregunta, y responder que su fin no está en la cosa misma, la cual sería un medio, o bien que el fin de la cosa es tan sólo fin, fin final mas allá del cual no habría ningún otro.

[67] KU. § 80. 368: trad. 411 c.
[68] loc. cit.
[69] 369; trad. *loc. cit.*
[70] KU. 369; trad. 411 d.
[71] § 80. 370; trad. 412 a.
[72] loc. cit.; nota
[73] 370 s.; trad. 412 a.
[74] § 82, 379; trad. 416 c.
[75] 381; trad. 417 c.

De tal modo surge la cuestión de para qué existen los seres vivos. ¿Para qué las plantas? La respuesta podría ser: para alimento de los animales herbívoros; y éstos, a su vez, para el sustento de los animales carnívoros. Y por último, en esta jerarquía de medios y fines, puede preguntarse

> ¿Para qué sirven éstos y los reinos anteriores todos de la naturaleza? Para el hombre y el uso diverso que su entendimiento le enseña a hacer de todas esas criaturas; y el hombre es el último fin de la creación, aquí, en la tierra.[76]

De modo que, considerada la naturaleza teleológicamente, el hombre es el fin final *(Endzweck)* de la creación.

Si sólo se acepta el mecanismo como explicación de la naturaleza, entonces la pregunta por el fin final (de todos los demás fines) resulta vana.

> Pero si admitimos como real el enlace de fines y aceptamos para él una especie particular de causalidad, a saber: la de una causa que *efectúa con intención,* entonces no podemos permanecer quietos ante la pregunta siguiente: ¿Para qué algunas cosas del mundo (los seres organizados) tienen esta o aquella forma, han sido puestos por la naturaleza en esta o aquella relación con otras? Por lo contrario, ya que se piensa un entendimiento que debe ser considerado como la causa de la posibilidad de esas formas [...] hay que preguntar también [..] por el fundamento objetivo que puede haber determinado ese entendimiento a un efecto de esa clase, fundamento que es entonces del fin final *(Endzweck)* para el cual tales cosas existen.[77]

Ese fin final ha de ser incondicionado, y por tanto no puede hallárselo en la naturaleza, donde todo supone una condición. Pero se sabe ya (Sec. II, § 2) que lo único incondicionado es la buena voluntad, que se manifiesta en el hombre.
Del hombre, no como ente sensible, sino "considerado como ser moral no se puede ya preguntar más para qué *(wozu) (quem in finem)* existe".[78] Y agrega Kant:

> sólo en el hombre, pero en él sólo como sujeto de la moralidad, encuéntrase la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines, legislación que le hace a él solo capaz de ser un fin final al cual la naturaleza está teleológicamente sometida.[79]

Es necesario suponer que el mundo tiene un fin final en vista del cual todo lo demás recibe su valor. Tal fin final es el hombre, pero no en tanto ser natural, que busca la felicidad, sino el hombre en cuanto ente dotado de libertad, es decir, como ente suprasensible, pues

> una buena voluntad es lo único que puede dar a la existencia un valor absoluto y, en relación a ella, a la existencia del mundo *un fin final (Endzweck).*[80]

El mundo, la existencia en general, tiene un fin final, que es la realización de la vida moral. Y ésta, por ser incondicionada, escapa a las leyes de la naturaleza y requiere una causa suprasensible moral:

> Por consiguiente, tenemos que admitir una causa moral del mundo (un creador del mundo) para proponernos un fin final conformemente a la ley moral, y tan necesario

[76] KU. § 82, 383; trad. 418 a.
[77] KU, § 84, 397; trad. 424 s.
[78] 398; trad, 425 d.
[79] KU, § 84, 399; trad. 425 d.
[80] KU, § 86, 412; trad. 432 a.

como es ese fin, así de necesario es admitir lo primero (es decir, que lo es en el mismo grado y por el mismo motivo), a saber, que hay un Dios.[81]

Para dar término a esta breve exposición y para entenderla rectamente, es preciso insistir una vez más que en lo dicho no se trata de conocimiento (en el sentido fuerte que tiene la palabra para Kant), ni tampoco de postulados o de fe moral (aunque haya cierta coincidencia con ello). Sino que se trata de modos de considerar las cosas, modos que nos propone el Juicio reflexionante -que los propone donde y cuando la explicación mecánica nos abandona o es insuficiente-, modos de considerar que en todo caso no son opuestos (sino diferentes) a los del Juicio determinante.

La consideración según las causas finales sólo vale, por lo demás, para nuestro humano conocimiento y no pretende hacer afirmaciones sobre los objetos. El conocimiento científico, determinante y legiferante, tiene que proseguirse hasta donde sea posible, pero cuando nos abandona -según es el caso con los fenómenos de la vida- hay que hacer lugar al pensamiento teleológico, que no determina nada pero cumple importantísima labor regulativa y heurística.

[81] KU, § 87, 424; Irad. 438 c

BIBLIOGRAFÍA

Crítica de la razón pura: hay tres traducciones españolas mencionables. Una de García Morente, bastante buena, pero con dos inconvenientes: el primero, que no es fácil hallar, porque está agotada; el segundo, que no abarca la totalidad de la obra, sino poco menos de los dos tercios (Madrid, V. Suárez, 1928, 2 tomos). Otra, de José del Perojo, completada por J. Rovira Armengol, y retocada por el Prof. A. Klein (Buenos Aires, Losada, dos tomos, 1938 y 1960). La tercera, de P. Ribas (Madrid, Alfaguara, 1978); a pesar de sus pretensiones, deja bastante que desear. Pero tiene la ventaja de estar completa y de indicar la paginación de la primen (A) y segunda (B) edición. Al inglés hay trad. muy buena de Norman Kemp Smith (London, Macmillan, 1933 y reed.). También excelente la italiana de Colli (Torino, Einaudi).

Prolegómenos a toda metafísica futura, impecable trad. de M. Caimi, Buenos Aires, Charcas, 1984.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres: trad. de M. García Morente, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946 y reeds. (Col. Austral).

Crítica de la razón práctica: trad. de M. García Morente, Madrid, V. Suárez, 1913.

Crítica del Juicio: trad. de M. García Morente, Madrid, V. Suárez, 1914, 2 tomos. Estas tres últimas obras, y en las traducciones citadas, aparecieron en un solo volumen, Buenos Aires, El Ateneo, 1951. Otras versiones no son recomendables.

Los progresos de la metafísica, muy buena trad. de M. Caimi, Buenos Aires, Eudeba, 1989.

Libros sobre Kant hay muchísimos. Cuando murió el filósofo, en 1804, ya se habían publicado más de 2.000 escritos sobre él, entre libros y artículos de revistas. Hoy en día su bibliografía es absolutamente inabarcable. Llamamos la atención sobre las siguientes obras:

M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa,* trad. esp.. Buenos Aires. Sur. 1964; la segunda mitad de este libro expone el núcleo de la *Crítica de la razón pura* y contiene páginas de lo más luminosas, profundas c instructivas que se hayan escrito sobre Kant.

M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica,* trad. esp., México. Fondo de Cultura Económica, 1954. Libro difícil en su totalidad, pero con partes relativamente sencillas, y siempre profundo.

H. J. PATON, *Kant's Metaphysic of Experience,* London, Alien & Unwin, 1936, 2 tomos. Análisis muy detallado de la primera mitad de la primera *Crítica:* es el libro más útil, creemos, para un estudio a fondo del texto kantiano.

R. TORRETTI. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica,* Buenos Aires. Charcas, 1980. Es esta una de las pocas ocasiones en que se puede citar, en la bibliografía kantiana, a un autor de lengua española. Libro sólido, claro, con oportunas referencias al estado actual de los conocimientos matemáticos y físicos.

G. MARTIN, *Kant. Ontología* y *epistemología,* trad. esp., Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Univ. Nac.de Córdoba, 1961: aunque quizá algo simplificador, ofrece claras exposiciones de los temas ontológicos y epistemológicos de la *Crítica.*

H. J. PATÓN, *The Categorical Imperative,* Chicago, The University of Chicago, 1948: excelente comentario a la *Fundamentación.*

L. W. BECK. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Rea son,* Chicago, The University of Chicago. 1960.

V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant,* Paris. Vrin, 1969. Amplio y detallado estudio sobre el tema, desde las primeras ideas morales de Kant, hasta la *Metafísica de las costumbres.*

E. CASSIRER. *Kant. Vida y doctrina,* trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1948: exposición completa de todo el pensamiento de Kant. Excelente capítulo sobre la *Crítica del juicio* (desdichadamente, la traducción no es intachable).

O. HÓFFE, *Immanuel Kant,* trad. esp., Barcelona, Herder, 1986. Excelente libro sobre toda la obra de Kant, con atinadas referencias al estado actual de la investigación. Por ello es tanto más de lamentar su traducción imperfecta.

M. HEIDEGGER. *Phänomenologische Inlerpretation von Kants Kritik der reinen Vernunfl [Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura].* De este magnífico curso académico puede decirse lo mismo que de *Kant y el problema de la metafísica.* Hay trad. al francés.

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna,* trad. esp., Buenos Aires, Nova, 1951: el capítulo sobre Kant, en el tomo II, es muy bueno (como lo es, por lo demás, toda la obra).

También pueden consultarse con mucho provecho los dos libros de J. ROYCE citados en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO XI

EL IDEALISMO ABSOLUTO. HEGEL

Seguramente se habrá observado cómo a cada filósofo se lo ha estudiado (por lo menos en parte) en función de los que lo han precedido. En el caso de **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831) esta relación histórica se agudiza, porque, a diferencia de los anteriores, Hegel filosofa con clara conciencia de ese vínculo que lo enlaza al pasado, y construye su sistema teniendo en cuenta *toda* la historia de la filosofía anterior, a la vez que considera su propio sistema como la superación, la perfección, el remate, la culminación y el acabamiento de todo el pensamiento filosófico que le precede. Por ello es preciso tener bien presente todo lo que se lleva dicho hasta aquí (y en especial lo que sabemos acerca de Aristóteles y Kant).

La exposición se va a dividir en dos partes. Primeramente trataremos de establecer algunos de los rasgos más importantes de su pensamiento, presentándolo según un orden, y en muchos casos con expresiones, que no son de Hegel. Esto tiene un grave inconveniente, porque Hegel, en su género, fue uno de los mayores virtuosos en el arte de la expresión; y como ésta no puede separarse del contenido sin grave riesgo para este último, cambiar las expresiones usadas por el filósofo es como tratar de expresar en palabras una melodía o un cuadro. Si Hegel le dio a su pensamiento la forma que le dio, y si él es uno de los más grandes virtuosos de la expresión filosófica, cambiar sus palabras equivale, en el fondo, a cambiar su pensamiento mismo. Todo está en su filosofía tan bien ordenado, tan bien sistematizado, que en rigor no hay nada que cambiar -por lo menos desde el punto de vista de Hegel. Pero como aquí no puede presuponerse la enorme capacidad filosófica que tenía Hegel, ni tampoco su gigantesco saber en todos los campos de la ciencia y de la cultura (sobre todo en lo histórico, literario, social, económico, artístico, religioso), no tenemos más recurso que tratar de internarnos en esta poderosa selva que es su filosofía a través de una serie de miradas parciales, desde fuera, que nos hagan conocer un poco a lo lejos el terreno que luego tendrá que recorrerse del modo más ágil posible. De manera que comenzaremos por presentar de modo relativamente informal las que juzgamos las ideas centrales del pensamiento hegeliano a través de una serie de enfoques de complejidad creciente. Luego, en segundo lugar, se intentará una sinopsis del sistema tal como Hegel mismo lo expone.

I. SENTIDO GENERAL DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA

1. *Relacionismo*

Para el sentido común, lo mismo que para casi toda la filosofía prekantiana, la realidad se ofrece como un conjunto de substancias o cosas en sí, cada una de las cuales tiene existencia independientemente de las otras, es decir es propiamente subsistente, se basta a sí misma; ser substancia, en efecto, quiere decir bastarse a sí mismo, ser independiente (cf. Cap. VIII, § 14). Y lo que no es substancia, sólo es *en* la substancia

como modalidad suya, como modo de ser dependiente, subordinado, secundario: la substancia es *en sí,* lo demás es *en otro,* a saber, en la substancia en que inhiere. Y si bien es cierto que las cosas mantienen relaciones las unas con las otras, en última instancia estas relaciones le son totalmente exteriores, es decir, que no tocan o afectan su ser más propio, no afectan su "intimidad", digamos, de manera que si las relaciones desapareciesen o cambiasen, ello en el fondo no afectaría a las substancias: éstas son otros tantos absolutos[1]

Ahora bien, Hume puso seriamente en duda tal creencia, al sostener que carecemos de todo dato, sea empírico o racional, que certifique la existencia de "algo" en que se fundarían los accidentes, y al afirmar que todo nuestro conocimiento sé reduce a éstos, y es tan sólo la costumbre, el hábito, lo que nos lleva a formar la noción de substancia o cosa -noción que si bien es legítima desde el punto de vista práctico, en función de las necesidades de la vida, resulta en cambio inaceptable desde el punto de vista estrictamente cognoscitivo. En cuanto a Kant, concluyó que la noción de substancia no era más que una categoría, es decir, una ley de enlace de nuestras representaciones, operada por el entendimiento- aunque admitía, más allá de las condiciones de nuestro conocimiento, la existencia de cosas en sí, como algo incognoscible y como un "ideal" (Idea) del conocimiento (cf. Cap. IX, § 7, y Cap. X, §§ 17 y 18). Hegel, por su parte, asume las dificultades señaladas por Hume y Kant, pero además considera que la existencia de las cosas en sí o substancias tiene otro inconveniente: el de convertir el conocimiento en algo relativo. Este inconveniente lo había reconocido Kant, en la medida en que afirmaba que nuestro conocimiento es fenoménico, es decir, que sólo se conoce lo que "aparece" (fenómeno) en relación con las condiciones subjetivas (humanas) del conocimiento, no nada absoluto. Hegel es más radical, porque admitir, como Kant, que hay algo en sí, pero que no lo conocemos como tal, sino sólo como se nos muestra, significa a su juicio, en el fondo, convertir el conocimiento en algo relativo, en una palabra, en pura ilusión. La hipótesis de las cosas en sí o substancias es pues fatal para el conocimiento: en tanto se mantenga tal hipótesis, el conocimiento será forzosamente relativo. Pero esto último es, para Hegel, inaceptable: si un conocimiento es relativo, no es conocimiento en el sentido pleno de la palabra, sino simulacro de conocimiento; tal "conocimiento" relativo no puede ser la verdadera Ciencia, la filosofía.

Las dos dificultades apuntadas -la que plantean las críticas de Hume y Kant, y la referente a la relatividad del conocimiento- lo llevan a Hegel a eliminar la hipótesis de que la realidad esté constituida por substancias, y consiguientemente a eliminar también la hipótesis kantiana de las cosas en sí incognoscibles. Y en lugar de valerse de la categoría de substancia para pensar la realidad, en lugar de la categoría de lo en-sí como categoría fundamental, Hegel se coloca en el punto de vista diametralmente opuesto: va a pensar la realidad, como *conjunto de relaciones,* o, dicho de otro modo, lo absoluto no son para Hegel las substancias, sino las relaciones, la relacionalidad. Según este modo de ver-que denominaremos *relacionismo* para oponerlo al anterior *substancialismo-,* resultará que lo que se llaman "cosas" o "substancias" no tendrán realidad más que en sus relaciones recíprocas y por estas relaciones: el ser-en-sí se disolverá en última instancia en el ser-en-relación-con. O dicho con mayor exactitud: Hegel no sostiene que no haya substancias o cosas, sino que éstas sólo constituyen el aspecto inmediato y abstracto de algo que luego, considerado mediata y concretamente, en toda su realidad plena, se desplegará como una riquísima trama de relaciones. Para aclarar lo que se va diciendo, nos valdremos de un ejemplo.[2]

[1] Cf. C. NOËL, *La logique de Hegel.* Paris, Vrin, 1933, pp. 6 ss.
[2] Cf. J. ROYCE. *El espíritu de la filosofía moderna* trad. csp., Buenos Aires. Nova, 1947. pp. 200 ss.

Supóngase que quiero saber quién soy yo, qué soy yo de verdad. Me lo pregunto, y digo: Yo soy Fulano. Pero esta respuesta no me satisface, porque esto, Fulano, no lo soy *en mí* mismo, sino que indica mi *relación* con cierta familia, con algo a que sin duda, pertenezco, pero que no *soy* yo mismo. Digo entonces: yo soy profesor; pero esto tampoco lo soy yo *en mí* mismo, sino que indica la relación en que estoy con respecto a los alumnos, con respecto a la tarea que cumplo, pero que no soy yo mismo. Afirmo después: soy argentino; pero esto, una vez más, indica una relación en que me encuentro con algo que no soy yo mismo, la relación con el país en que he nacido. Y si continuara preguntando y respondiendo de esta manera, llegaría siempre -como ya es fácil presumirlo- al mismo resultado.

¿Cómo he preguntado, de qué manera? He preguntado suponiendo que mi verdadero yo se descubriría haciendo abstracción de todo lo que no sea yo, prescindiendo de todas las relaciones que mantengo con algo extraño a mí; suponiendo, entonces, que soy una substancia y que me descubriría a mí mismo en la soledad, en el más absoluto aislamiento, como especie de nuevo Robinson. Sin embargo, Robinson fue Robinson porque antes de ir a parar a la isla había vivido en una comunidad, es decir, en relación con otros hombres, dentro de determinada cultura, sin la cual no hubiera podido sobrevivir. Además, "todos advertimos, si alguna vez lo hemos intentado, cuan vacía y espectral resulta una vida que durante mucho se ha vivido en absoluta soledad".[3] Si intento determinar qué es lo que soy aisladamente de todos los demás, parece que me convierto en fantasma de mí mismo: "No soy ya amigo, hermano, compañero, colaborador, sirviente, ciudadano, padre, hijo" -porque todo esto lo soy en relación a otros-; ya no existo para nadie, "y antes de "lucho, quizá para sorpresa mía, generalmente para horror mío, descubro que no soy nadie",[4] es decir, que todo mi ser se ha evaporado.

Resulta entonces que, al intentar responder, según aquel modo, a la pregunta: "¿qué soy yo?", me encuentro con que todo lo que soy, lo soy *por relación a* lo que yo no soy, o que todo lo que soy, lo soy, no en el modo el *ser-en-sí,* sino en el modo del *ser-en-relación.* "Existo en un sentido vital y humano [es decir, soy en verdad] sólo en relación a mis amigos, a mi tarea social, a mi familia, a mis compañeros de labor, a mi mundo de otros yos".[5]

Se ha elegido este ejemplo del yo porque con él resulta singularmente claro el significado del pensamiento que nos ocupa (además de que ello muestra que el yo es algo muy distinto de lo que creía Descartes). Pero lo que se acaba de decir no se limita, por cierto, al yo, sino que sucede lo mismo en general con la totalidad de lo existente: las cosas no tienen realidad más que en y por sus relaciones recíprocas. La cosa en sí, la substancia, "en el fondo es una noción ininteligible y absurda. Es el *caput mortuum* de la abstracción y nada más. Lejos, pues, de que las relaciones que las cosas mantienen con el espíritu que las piensa [y con las otras cosas en general] les sean accidentales y exteriores, son más bien lo que, en su conjunto sistemático, constituye la verdadera naturaleza de las cosas."[6] Con esto se llega a un primer enunciado fundamental para la filosofía hegeliana: *la realidad* no *es* una substancia ni un conjunto de substancias, sino *un conjunto de relaciones,* una complicadísima trama de referencias, de las que las llamadas "cosas" o substancias no son más que las intersecciones, por así decir.

[3] op. cit. p. 203
[4] loc. cit.
[5] op. cit., p. 204.
[6] G. NOËL, *La logique de Hegel.* p. 7.

2. *Dialéctica*

Todo es de índole relacional, ninguna realidad ni ningún pensamiento poseen sentido -esto es, realidad y verdad- sino por su relación con otras realidades o con otros pensamientos. (Otro ejemplo podría ser el de una palabra aislada del idioma a que pertenece). Esto significa que cualquier cosa o pensamiento, en cuanto se lo considere por sí mismo, separado de sus relaciones, abstrayendo de éstas -esto es, de modo *abstracto-,* resulta contradictorio, puesto que termina por anularse a sí mismo. Así sucedió en el ejemplo del yo: si a éste se intentaba captarlo en sí mismo, no era nada, es decir, resultaba algo falso, puesto que no se lo consideraba tal como en verdad es. Cualquier cosa, considerada exclusivamente en sí misma, acaba aniquilándose: lo aislado es contradictorio y se anula a sí -mientras que en cambio cobra realidad y sentido en relación con los demás. De esta manera pudimos decir que el yo "es lo que es, en *relación* con lo que *no* es", es decir que la cosa (en nuestro ejemplo, el yo) es en tanto se niega a sí misma como algo aislado para constituirse en función de lo que ella *no* es, de las otras cosas (v. gr., yo en función de los alumnos, como, a su vez, los alumnos en relación con el profesor): algo *es* -vale decir, se *pone* como algo real- en cuanto a la vez se *o-pone* a aquello que ello no es. Si a la posición se la llama -con la palabra griega correspondiente- *tesis* la oposición será la *anti-tesis.* Ahora bien, la cosa no se suprime al negarse como algo independiente y ponerse en relación con otras cosas sino que por el contrario "se afirma y se realiza a través de su negació*n* en una unidad superior de la que ella misma y su contraria no son más que los momentos",[7] esa unidad superior, en que tesis y antítesis están puestas juntamente (la palabra “sin” en griego significa "con"), la llamaremos *síntesis* (com-posición ct. Cap. X, nota 20) -que sería, en el caso de la oposición alumno-profesor, digamos, la Universidad.

Este especial tipo de relacionalidad es la relación *dialéctica,* constituida entonces por tres momentos, que Hegel llama *afirmación, negación* y *negación de la negación*[8]*:*

> Lo lógico tiene [...] tres lados: α) el abstracto o [el] propio del entendimiento *(verständige),* β) el dialéctico o racional-negativo, γ) el especulativo o racional positivo.[9]

El entendimiento procede mediante separación o análisis, y por ello su operación es abstracta, unilateral. La razón comienza por poner de relieve el momento negativo de aquello de que se trate, y Hegel lo llama "dialéctico" por cuanto lo que "mueve" es la "fuerza determinante de la negación" *(bestimmende Kraft der Negation).* El tercer momento es el racional-positivo, la negación de la negación, el momento especulativo. Hegel caracteriza el pensar especulativo -a diferencia del intelectual- como la captación de los momentos opuestos en su unidad, como conocimiento mediante conceptos "concretos" por oposición a la reflexión, que procede por medio de conceptos abstractos.[9 bis] La especulación niega la independencia de los dos primeros momentos y a la vez los conserva e integra dentro de sí como instancia superior; niega la mera oposición en que aquellos se dan, porque tomados por sí solos no son más que la simple

[7] op. cit p. 8
[8] Hegel no utiliza las expresiones “tesis”, “antitesis” y “síntesis”, que sin embargo suelen emplear sus expositores.
[9] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [Enciclopedia de las ciencias filosóficas],*
[9 bis] De este modo Hegel distingue (cf. Cap. X, 8 6) dos formas del pensar: el *entendimiento.* que insiste en a identidad y en la diferencia, y para el cual los opuestos se excluyen de modo absoluto, pues los considera por separado; y la *razón,* que insiste en la identidad y en la diferencia consideradas conjuntamente, de modo que, según tal punto de vista, los opuestos no se excluyen, sino que se identifican (identidad de los opuestos)

negación el uno del otro, en tanto que toman sentido en función de la negación de la negación, que los abarca y contiene como momentos o articulaciones suyas. Esta operación, mediante la cual a los dos primeros momentos se los elimina en su independencia absoluta, y a la vez se los conserva en tanto momentos de la totalidad, la llama Hegel *Aufhebung,* término que puede traducirse por "superación".

La dialéctica, entonces, no es para Hegel -como a veces suele decirse- un método, sino que constituye la estructura misma de la realidad, integrada por oposiciones, por contrastes, por tensiones entre opuestos (cf. Cap. II, § 3); y de tal manera que, por exigencia de la dialéctica misma, cada oposición requiere un tercer momento que establece la *conciliación (Versönung)* entre los dos opuestos. Ahora bien, como el conocimiento es un aspecto de la realidad, resultará que en consecuencia, secundariamente, la dialéctica es *también* un método, el método del conocimiento filosófico.

De manera que ahora puede formularse un segundo enunciado: *la realidad es un conjunto de relaciones dialécticas.*

3. *La realidad como totalidad orgánica*

Ninguna cosa se agota en sí misma, en ninguna instancia particular, sino que *es* en las relaciones que mantiene con lo que está fuera de ella, en relación con lo que no es ella misma. Pero esto, sin embargo, podría entrañar el riesgo de que tales relaciones constituyesen una dispersión al infinito, pues si lo que una cosa es lo es por relación a otra, y ambas por relación a una tercera, y luego a otra más, etc., ¿no se corre el peligro de continuar así indefinidamente con este proceso, sin llegar nunca a una unidad que preste sentido a la totalidad? ¿No se corre el riesgo de que aquellas relaciones se disuelvan en otras, y éstas a su vez en otras, sin encontrar jamás unidad, como serie de rayos de luz que se pierden en el vacío? Porque si algo se entiende sólo en función de otra cosa, y ésta de una tercera, y ésta de una cuarta, etc., nuestro pensamiento jamás entenderá en el fondo nada, por faltarle el fundamento o el sentido unitarios a partir de los cuales solamente se comprende todo lo demás.

Hegel evita este peligro puesto que, según se ha visto, la síntesis contiene *dentro* de sí los momentos anteriores. Cada nuevo momento está lejos de significar una instancia que se *agregue,* de fuera, a los anteriores; sino que la síntesis está implícitamente -en sí, potencialmente (cf. Cap. V, § 4)- contenida va en ellos y en ellos se va desplegando. De modo que las relaciones son *relaciones internas.* La oposición entre cosas diferentes -entre tú y yo por ejemplo- se articula y concilia en una unidad superior, en una relación más alta que las abarca y de la que las primeras son sólo momentos, al modo como la familia o la nación engloban a los individuos. Y elevándonos así hacia síntesis o relaciones superiores y más abarcadoras, en lugar de dispersarnos e ir a parar a series indefinidas, encontramos instancias o síntesis cada vez más ricas, pues contienen en sí, como momentos parciales, todos los estadios anteriores. En lugar de dispersión, se da pues una concentración, una concreción cada vez mayor, porque cada nueva síntesis resulta más determinada, más concreta, más completa que las anteriores. Hasta que por fin, según Hegel, se encuentra una síntesis última, la síntesis de todas las síntesis, *dentro* de la cual *todas* las anteriores quedan contenidas como momentos parciales: la suprema síntesis, la totalidad sistemática de todo lo real, la totalidad o sistema de todo lo que es. En este sentido, la realidad es comparable a un organismo -según se verá, a un organismo espiritual-, donde nada se da aislado, sino donde todo termina por relacionarse consigo mismo: todo, en el fondo, se reduce a uno. La realidad es sólo una: *monismo.*

Todo organismo es una totalidad de partes; por ello conviene distinguirlo de otros tipos de totalidades. Hay *todos* meramente *sumativos,* meros agregados de partes -como, por ejemplo, un montón de granos de trigo. Pero si tomamos esos granos (que ahora observamos que son ocho) y los distribuimos de tal manera que constituyan una figura geométrica, v. gr. un octógono, ya no se tratará de una mera suma, porque cada elemento cumple ahora una determinada función dentro del todo, de modo que si se quita uno solo, o se altera su posición, el octógono desaparece; aquí se trata, entonces, de un todo estructural o, simplemente, de una *estructura.* Desde el punto de vista puramente sumativo o numérico, ambas totalidades, el montón y la estructura, son por entero equivalentes; pero en tanto que en el primer caso el montón sigue siendo montón cualquiera sea el número de sus componentes[10] y con indiferencia de su posición respectiva, en el segundo caso es esencial cada elemento y la disposición según la cual se lo ha colocado, de tal modo que cada parte desempeña un papel determinado que da sentido a la totalidad y que, a la vez, depende de la totalidad.

Dentro de los todos estructurales pueden hacerse una discriminación. Por un lado están los que podemos llamar *mecánicos,* o simplemente máquinas; por otro, los organismos. Una máquina está constituida por una serie de partes, o piezas, cada una de las cuales se encuentra colocada en lugar determinado, en relaciones fijas con las otras partes. Además, cada una de esas piezas es anterior a la totalidad, porque se fabrica cada una por separado, es independiente de las demás, y sólo después, en el momento de armar la máquina, se la une a las otras. Por último, el que fabrica o arma la máquina, es algo exterior que procede mediante mera yuxtaposición de las partes.

Con los todos *orgánicos,* como los seres vivos, ocurre de manera muy diferente. Es palmario que el cuerpo humano, v. gr., *no* se constituye agregando una cabeza, ya lista de antemano, a un tronco igualmente listo, etc.; sino que aquí l*o primero es la totalidad,* y no las partes. A partir del óvulo fecundado, el organismo vivo se forma a sí mismo a través de un proceso de autoparticularización, de autodivisión, de autodeterminación: un proceso que va de lo indeterminado y homogéneo (el óvulo fecundado) hasta el organismo adulto, plenamente determinado, articulado y diferenciado. Aquí las partes no preexisten al todo, sino que éste mismo es el que las produce, o, mejor, se las autoproduce en su propio proceso de autodiferenciación; las relaciones no son "externas", sino "internas".

Pues bien, mientras el substancialismo tiende en general a concebir la realidad de manera atomista o corpuscular, entre cuyos integrantes no habría más que relaciones mecánicas, es decir, externas, de modo que la totalidad sería nada más que la suma o el agregado de sus distintas partes componentes, o bien un mecanismo de las mismas -para Hegel, en cambio, la realidad es un sistema o totalidad de relaciones, formada no a partir de partes-elementos, sino, al revés, en la cual lo primero es la totalidad, y lo resultante las partes que surgen de la totalidad; donde ninguna cosa particular tiene existencia por separado, sino en sus relaciones con las demás y con la totalidad; donde, por tanto, las relaciones son "internas": como un organismo, aunque no, naturalmente, viviente, biológico, sino de índole espiritual, un organismo de sentido.

En efecto, el organismo es una totalidad cada una de cuyas partes tiene existencia, no por separado, sino en sus relaciones con todas las demás y, en definitiva, con el conjunto; totalidad que se da forma a sí misma por y desde sí misma, desde dentro, por así decirlo, por un proceso de autodiferenciación. De manera semejante sucede según Hegel con la totalidad de lo real: una parte aislada de la totalidad no es más que un producto muerto, como el cerebro o el corazón en la mesa del anatomista que los estudia -es algo "abstracto", en el lenguaje de Hegel; porque lo que el corazón o el cerebro *son en verdad,* lo son solamente dentro de la totalidad de las relaciones con todos los demás

[10] Relativamente, claro está, porque ni un grano, ni dos, constituyen todavía un montón.

órganos, miembros, etc., es decir, *cumpliendo su respectiva función dentro del organismo. Una* cosa de por sí, es *abstracta,* y en ese sentido, no es verdadera- como una palabra fuera del idioma del que constituye un miembro. Lo "abstracto" (del latín *abstrao* = separar) es lo incompleto, unilateral, contradictorio, pues se aniquila a sí mismo, *no* es; en tanto que lo que en verdad es, es lo *concreto* (de *concresco* = crecer con). Por ello, entonces, la "verdad" de algo, es decir, su realidad plena, lo que ese algo en realidad es, lo es sólo en su referencia a la totalidad, y así puede afirmar Hegel que "lo verdadero es el todo."[11] La dispersión de que se habló al comienzo de este §, y que de otro modo se convertiría en negación total, no es sino el proceso de *autoarticulación* de la totalidad, la totalidad de la realidad misma en su proceso activo de autorrelación. La relacionalidad universal, pues, no es una serie que se perdería en lo indefinido, sino que resulta plenamente inteligible porque las distintas partes relativas, relaciónales, quedan integradas en la unidad absoluta y final -la realidad total, el universal concreto, el verdadero Absoluto, Dios-, de modo que la totalidad acaba por cerrarse o anudarse a sí misma a la manera de un círculo en la definitiva conciliación de todos los opuestos.

Podemos entonces afirmar, como tercera enunciación: *la realidad es un organismo de relaciones dialécticas.*

4. *El ser como manifestación*

Pero todo lo anterior está todavía formulado de modo estático, por así decirlo, falto de movimiento, del devenir, que, según Hegel, es algo así como el "medio" en que todo existe; lo dicho hasta aquí es en este sentido todavía demasiado "abstracto", no concreto, es decir, no plenamente real y verdadero (cf. Cap. VI, § 4). Tenemos, pues, que introducir ahora el devenir.

Se sabe ya que para Hegel la cosa en sí no es más que un fantasma, porque lo que en realidad algo es, lo es en relación con lo demás. Por tanto, Hegel no puede admitir la oposición kantiana, y prekantiana, entre el mundo fenoménico y el mundo de las cosas en sí (los noúmena): desaparece ahora ese contraste entre lo que es, y no se nos muestra (lo en sí), de un lado, y de otro lado lo que senos muestra, lo que se nos aparece,[12] como algo distinto de lo que en realidad es. Una oposición de este tipo, como toda antítesis, no puede ser para Hegel sino provisional, nada más que el resultado del entendimiento abstracto -como el del sentido común, el de las ciencias o de buena parte de la filosofía anterior-, pero no del pensamiento concreto, la razón especulativa, que penetra en la entraña de las cosas y, sobre todo, en el movimiento de la vida y del espíritu. Según Hegel, lo que aparece es, sin más, lo que es: *el ser consiste en el aparecer.* Pero esto necesita aclararse más.

[11] *Phänomenologie des Geistes* (Leipzig, Meiner, 1949), p. 21. *(Fenomenología del espíritu.* trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 16). - Hegel emplea la palabra "verdad", por lo general, no para designar la coincidencia del pensamiento o de la proposición con el objeto a que apunta-a la manera como se dice que "la puerta está abierta" es una proposición verdadera si efectivamente ocurre que la puerta está abierta (cf. Cap. VIII, § 8)- sino en el sentido en el que se la usa cuando se dice, v. gr., que "esta flor es una verdadera flor". En este caso, lo que se quiere significar es que la flor no es artificial, fingida, sino una flor real, que expresa plenamente lo que una flor debe ser; del mismo modo como se dice que "Fulano es un verdadero hombre", con lo que se alude a la correspondencia entre el concepto o esencia de la cosa, y su manifestación: un "verdadero hombre" es aquel en el cual la esencia (hombre) se realiza de manera perfecta o plena.

[12] Recuérdese que la palabra "fenómeno" significa literalmente "lo que aparece", "lo que se muestra"; cf. Cap. XIV, § 5.

Para la filosofía anterior, el verdadero ser, la substancia, era una especie de "trasfondo misterioso del que, sin que se sepa por qué ni cómo, surgiría el fenómeno",[13] las cualidades, las apariencias; ya Locke[14] había entrevisto esta dificultad al llamar a la substancia un "no sé qué", porque, efectivamente, si se prescinde de los accidentes, parece que de la cosa no queda nada a qué referirse (cf. Cap. IX, § 7). Para Hegel, en cambio, lo que se llama ser-en-sí, lo que se ofrece como substancia -como, digamos, mi yo, o una mesa-, resulta sólo un momento, el momento más abstracto de toda existencia, aquel en que ella se pone a sí misma en una independencia aparente y provisoria; donde, precisamente porque no ha manifestado aún sus contradicciones, no ha alcanzado todavía su verdadera realidad",[15] no se ha manifestado como lo que en verdad es. Según se vio con el ejemplo del yo (cf. § 1), en un primer momento "yo" creía ser substancia, algo "en-sí"; pero tal punto de vista resultó ilusorio en cuanto empezamos a preguntar, es decir, en cuanto comenzamos a *dejar que la cosa* -aquí, mi "yo"- *manifestara* lo que ella es en realidad: entonces se vio que su verdadera realidad consistía en manifestarse, en mostrarse, que su verdadera realidad la expresaba negándose a sí misma como instancia aislada e independiente y articulándose en la plenitud de sus relaciones con lo que ella no es. El ser de la cosa no es nada oculto, misterioso, inaccesible, sino que lo que cada cosa es, lo manifiesta, lo muestra; *el ser* de algo *es* su *manifestación,* lo que algo "es" no consiste en estar encerrado, como encapsulado en sí mismo (el modo de ser de la substancia), sino que su *ser es salir de sí,* mostrándose. Entonces, *el ser es aparecer.* Lo que llamamos una substancia es comparable con la semilla que en su propio desarrollo desaparece como semilla, para realizar su verdadero ser en el árbol y sus frutos: pasaje, entonces, de la potencia acto (Aristóteles), o, con la terminología hegeliana, del en-sí al para-sí.[16] El pasaje de lo en-sí al para-sí es el pasaje de lo inmediato, indeterminado, insuficiente y abstracto a lo mediato, determinado, suficiente y concreto. Lo que "impulsa" tal pasaje es la negatividad, lo carencial de cada momento, la "fuerza determinante de la negación".

Por ende, en *cuarto* lugar: *la realidad es un organismo dialéctico de relaciones de manifestación.*

5. *El espíritu*

El ser es el proceso mismo del aparecer (cf. § 4), y este proceso es comparable a un organismo que se autodetermina y articula a sí mismo (cf. § 3). Ahora bien, como todo aparecer es aparecer ante algo o ante alguien, y como no hay nada fuera del proceso del aparecer, puesto que este proceso es la totalidad misma de la realidad y toda la realidad se agota en este proceso, resulta que el aparecer no puede aparecer sino ante sí mismo, es decir, se trata de un proceso de automostración; no habiendo nada fuera de él ante lo cual el aparecer aparezca, el aparecer tendrá que ser autoaparecer, será automanifestación.

Pues bien, esto que tiene la propiedad de aparecer ante sí mismo, de ser a la vez sujeto y objeto para sí mismo, de re-flexionar -todo esto no es sino lo que se llama conciencia, o, mejor, *espíritu.* Con este término no quiere señalarse nada misterioso, sino

[13] G. NOEL. *La logique de Hegel.* p. 8.
[14] Cf. JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding,* Bk. II, Chap. XXIII. § 2 (ed. Fraser I, 391).
[15] G. NOEL, *loc. cit*
[16] Hegel, en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Glockner, X Bd. 17, 49-59). *(Lecciones sobre la historia de la filosofía. t*rad. esp., México, Fondo de la Cultura Económica, 1955, lomo I. pp. 25-33), refiere los conceptos de "en sí" y "para sí" a los conceptos aristotélicos de potencia y acto; cf. arriba, Cap. VI, § 4.

lo propio de la vida humana en sus más variadas manifestaciones, la *vida espiritual* a diferencia de la puramente animal: los pensamientos, los actos de voluntad y los sentimientos propiamente humanos, el lenguaje, la vida social, el arte, la ciencia, las costumbres, la historia, etc. La conciencia, el espíritu, es justamente la única realidad que conozcamos que tiene la propiedad de volverse sobre sí misma, es decir, de re-flexionar, de aparecerse ante sí misma. Kant había puesto de relieve la actividad o índole activa del espíritu, que el espíritu cognoscente es un conjunto de actos de síntesis, una serie de enlaces necesarios que el pensamiento ejecuta sobre el material sensible (cf. Cap. X, §§ 14 y 15); y que, por otra parte, el espíritu práctico es actividad libre porque es capaz de determinarse por sí mismo, es decir, independientemente del devenir natural (cf. Cap. X, Secc. II, § 5). Pero como Hegel ha eliminado las cosas en sí que producirían el material sensible, resulta que todo aquel sistema de relaciones de que hemos hablado no es sino un sistema orgánico de relaciones que se aparecen al sistema mismo en tanto éste mismo las establece, las relaciones que el espíritu mismo constituye y que lo constituyen y que se da a sí mismo en tanto autorrelaciones o autodeterminaciones; es la libre actividad del espíritu mismo -libre porque no hay nada fuera de él y por tanto no hay nada de que pueda depender. Puede decirse que se trata de un sistema de categorías, si bien mucho más amplio, rico y complejo que el kantiano (cf. § 8); sistema que, sin "material" "exterior" a que las categorías pudiesen aplicarse (como sucedía con las "impresiones" en el caso de Kant), se da a sí mismo su propio contenido, y cuyas relaciones son, según se vio (cf. § 2), dialécticas.

Resulta entonces, por último, que *la realidad,* sistema cerrado de relaciones dialécticas de manifestación, es un sistema de auto-manifestación, el ser es aparecer-SE, es decir, *es espíritu,* pensamiento, vida espiritual. De esta manera la realidad en su conjunto puede pensarse como un proceso de retorno sobre sí mismo, en que el objeto termina por revelarse idéntico al sujeto, el ser como idéntico al pensar.[17]

II. EL SISTEMA HEGELIANO

6. *El sistema hegeliano*

Todo lo que hasta aquí se ha dicho lo ha sido, según se adelantó, de manera relativamente informal, de un modo y con un lenguaje que no son los de Hegel. Queda, por tanto, exponer la manera cómo Hegel mismo presenta sus ideas.

Hegel expone su filosofía según tres caminos diferentes.[18] El primero es un camino histórico: en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* muestra cómo esta historia es ni más ni menos que la marcha hacia su propio sistema (cf. más adelante, § 13, *in fine).* En segundo lugar, la *Fenomenología del espíritu,* obra pensada a modo de "introducción" al sistema, pone en evidencia cómo la conciencia, desde sus formas inferiores, casi puramente animales, termina por llegar al saber absoluto, a la filosofía absoluta. Por

[17] Recuérdese el "pensamiento del pensamiento" en Aristóteles, cf. Cap. VI, S *1* y aquí, § 16 *in fine* Cf. Hegel. *Philosophie des Rechts [Filosofía del derecho]* (hrsg. Hoffmeister, Hamburg, Meiner. [4] 1955; p. 14): "Lo que es racional es real; y lo que es real, es racional".- Decir que la realidad es espíritu no significa que la pared que estoy viendo, o una montaña en los Andes, no sean nada real; que sean especie de fantasmas o sueños o productos de la imaginación. Sostener que la realidad -lo absoluto- es espíritu significa para Hegel que toda realidad tiene sentido, que ese sentido es el sentido que otorga el pensamiento (la Idea), y que ese sentido se expresa de la manera más perfecta como vida espiritual.
[18] Cf. G. NOEL, *op.* tic., pp. 9-10.

último, el sistema propiamente dicho lo ofrece la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio,*[19] junto con las obras que la desarrollan en detalle: *Ciencia de la lógica. Filosofía del derecho, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Lecciones sobre la estética. Lecciones sobre la filosofía de la religión,* y las ya mencionadas *Lecciones sobre la historia de la filosofía.*

Lo que Hegel se propone en su sistema es nada menos que *reconstruir* o *exponer en el pensamiento toda la realidad;* realidad que, en definitiva, según ya sabemos, *es pensamiento,* espíritu, de manera que en última instancia vendrá a darse una completa coincidencia entre el pensamiento que piensa la realidad, y la realidad que es pensamiento: e1 círculo que se anuda con sí mismo. Partiendo de un concepto, el más sencillo de todos, el más simple, el más inmediato que haya, construir la realidad, "deducirla" en su totalidad, aun en sus aspectos más complejos, inclusive la historia, el arte, las filosofías -porque naturalmente, arte, historia, filosofía, son también integrantes de la realidad-: éste viene a ser el programa y a la vez el problema que Hegel se propone.

Si la realidad es en su raíz pensamiento, y al pensamiento total y sistemático de todas las cosas lo llamamos (con término platónico y también kantiano) Idea (cf. § 7, *in fine),* el sistema se dividirá en tres partes principales -que constituyen un primer ejemplo de tríada dialéctica-: la *lógica,* que estudia la Idea en y para sí, "antes" de manifestarse; y luego la filosofía real, que comprende: la *filosofía de la naturaleza,* que considera la Idea en su ser-otro, es decir, hecha extraña para sí misma, ignorada por sí misma; y la *filosofía del espíritu,* que se ocupa de la Idea que, desde su ser-otro en la naturaleza, regresa a sí.[20]

7. *La lógica. El comienzo del movimiento dialéctico*

La lógica es el estudio de la Idea. Ésta constituye el fondo, la estructura, el entramado o el plan de toda realidad. Pero la Idea, tal como la considera la lógica, no es aún nada real (ni naturaleza ni espíritu), sino el conjunto de condiciones de ello: es sólo el plan inteligible de la realidad-como una partitura musical respecto de su ejecución. La lógica considera la Idea *en sí,* i. e. en su propio ámbito (el del pensamiento), en su idealidad, y *para sí,* vale decir explícitamente, hecha objeto para sí, desarrollada o desplegada, pero sólo en su propio ámbito, aún *no realizada.* Por ende, la Lógica habrá de partir de la noción más simple, más general, más indeterminada e inmediata posible.

Y bien, es fácil darse cuenta de que este concepto no puede ser sino el concepto de *ser* (afirmación o tesis). Porque, en efecto, ¿hay acaso algo más inmediato e indeterminado que esto, que el ser puro? Todo -cualquier entidad, cosa, propiedad o cualidad, sea cual fuere- "es", es decir, todo participa del ser; de todo podemos decir que *es,* podemos predicarle el ser, y parece que sin el ser todo desaparecería. El punto de partida está entonces en el ser en general, en el ser puro y absolutamente indeterminado; ésta es la primer categoría o "determinación del pensar" *(Denkbestimmung),* la primera que se impone necesariamente a todo pensar.

Mas en cuanto se pregunta: "¿qué es el ser?", ocurre algo curioso y desconcertante: que no se puede decir nada de él -del puro ser que no es más que ser sin determinación ninguna-, porque en cuanto se dice algo de él, se lo limita a un modo *determinado* de ser, a un ser o, mejor, a un ente determinado, cuando justamente en el punto de partida se trata del ser en general, del ser puro, indeterminado. Si se dijese, por ejemplo, "el ser es

[19] De esta obra existe una versión ampliada con agregados *(Zusätze)* hechos sobre la base de notas tomadas por sus discípulos en clase; se la suele denominar *Enciclopedia grande (Grosse Encyclopädie).*
[20] Cf. *Enzyclopädie.* § 18

la materia" (o "Dios", o lo que fuere), ya no se estaría hablando del ser puro e indeterminado -que es lo que exige el punto de partida-, sino que se lo estaría determinando, convirtiéndoselo en ese algo determinado que es la materia (o Dios, etc.), y no tomándoselo en toda su indeterminación. De lo que se trata en el comienzo del movimiento dialéctico es del ser como la categoría más inmediata e indeterminada de todas; y del ser que no es más que ser, entonces, sin determinación alguna, no se puede decir nada, porque "no es en el fondo más que la forma vacía de la afirmación, una afirmación por la cual no se afirma nada."[21] En palabras del propio Hegel:

> Si se puede hablar aquí de una intuición, no hay en el ser nada que esta intuición pueda captar, o, si se quiere, el ser mismo no es más que esta intuición pura *y* vacía. No hay tampoco nada en él que pueda ser objeto de un pensamiento, o, si se quiere, él mismo no es más que este pensamiento vacío. El ser inmediato, indeterminado, es en efecto la nada, ni más ni menos que la nada.[22]

No puede decirse: el ser es esto, o aquello, porque entonces -repitámoslo- convertiríamos el ser en algo particular y determinado, mientras que lo que ahora se pretende es captar el ser en general, en toda su indeterminación. Para definir algo siempre debe recurrirse a una especie o género más amplio o general que aquello que se define (v. gr., se define "triángulo" en función del concepto de "figura", diciendo que "el triángulo es una figura de tres lados"); pero justamente aquí, en el caso del ser, nos encontramos con lo más universal de todo, con lo más general que se pueda pensar, y por ello no puede hallarse un término más amplio con cuya ayuda pudiera definírselo. En rigor, pues, del ser no cabe decir *nada.*

Ocurre entonces que, al querer hablar del ser, acude al pensamiento otra categoría, necesariamente se nos aparece su contrario, la *nada* (negación, o antítesis); al tratar de captar el ser, éste se nos esfuma, se convierte en su contrario, en la nada. Y esto, la conversión del ser en la nada, no es para Hegel casualidad, ni defecto o inconveniente de su procedimiento; no se trata tampoco de que el pensamiento ponga arbitrariamente la nada frente al ser, sino que del propio ser surge, por necesidad dialéctica, la nada; lo que así se expresa es una necesidad de las "cosas" mismas, el comienzo del movimiento dialéctico, la primera oposición entre una tesis y una antítesis.

Mas, a su vez, si se enfoca la cuestión desde el otro lado, ocurre algo semejante, pues tampoco puede decirse nada de la nada, también la nada es pura indeterminación, como lo era el ser, de manera que, consideradas así las cosas, el ser puro y la nada pura se identifican, son lo mismo. Escribe Hegel:

La nada es así la misma determinación, o mejor, la misma indeterminación, que el ser, de todos modos es la misma cosa.[23] Considerados como opuestos absolutos, el ser y la nada son lo mismo. Pero esto equivale a afirmar que la oposición entre ambos no es tal oposición, sino una identidad; lo cual, sin embargo, no puede ser verdad, porque entonces se estaría suprimiendo aquello que es propio o característico de la relación entre el ser y la nada, su contradicción. La "verdad"[24] del ser y de la nada no se encuentra, pues, en su identificación, sino en que, siendo el ser y la nada absolutamente diferentes el uno de la otra, son sin embargo inseparables:

> Lo verdadero es que son absolutamente distintos, pero al mismo tiempo inseparables, y que, desde el momento en que se los quiere separar, cada uno de ellos

[21] G. NOEL, *op. cit.,* p.24.
[22] *Wissenschaft der Logic* (Lasson, Leipzig, Meiner, 1948), I, 66-67 *(Ciencia de la lógica.* trad**. e**sp., Buenos Aires, Hachette. 1956. tomo I, p. 107.)
[23] *op. cit..* I. 67 (trad. tomo I. pp. 107-108.)
[24] Cf. nota II

se desvanece inmediatamente en su contrario. Su verdad está pues en este desvanecerse mismo del uno en el otro, el devenir.[25]

La "verdad", entonces, del ser y de la nada reside en su conversión recíproca, en el paso del ser a la nada y de la nada al ser, en el "movimiento" que remite del uno al otro y viceversa: es decir, en el *devenir.* Esto significa que el devenir es la negación de la negación o síntesis dentro de la cual tan sólo son y tienen sentido el ser y la nada, que en su pura oposición dejarían de ser lo que son para identificarse en lugar de diferenciarse: su oposición es tal oposición dentro de la totalidad que los abarca, y que es el devenir; éste es su "superación" *(Aufhebung),* dentro de la cual aquellos desaparecen en su oposición inmediata (que conducía en el fondo a su anulación) para resultar conciliados, armonizados como momentos no separados sino solidarios de una estructura superior. (Es preciso observar que el "devenir" de que aquí se habla no debe pensarse como devenir o cambio temporal. Y no puede serlo ante todo porque del tiempo todavía aquí no se sabe nada; el tiempo aparecerá tan sólo mucho después en el orden del sistema, dentro de la filosofía de la naturaleza. En el punto de vista en que aquí, en la *Lógica* y en su comienzo mismo, nos hallamos colocados, el devenir debe pensarse como puro movimiento lógico -a la manera, digamos para simplificar, del que va de las premisas a la conclusión de un razonamiento).

Si se vuelve la mirada hacia este primer desarrollo dialéctico -ser, nada, devenir-, se verá que, según se dijo más arriba, Hegel parte de la noción más inmediata e indeterminada posible, y a continuación va poniendo de manifiesto el carácter incompleto, carencial, de esa noción; muestra cómo esa categoría necesariamente remite a otra, y cómo luego ambas requieren una tercera que las contiene y que es, por consiguiente, más determinada, más rica y más concreta que las dos primeras. De modo que todo el proceso dialéctico consiste en mostrar cómo cada categoría es de por sí insuficiente, y logra su suficiencia sólo gracias a otra categoría complementaria, la cual a su vez delatará una nueva carencia, etc.; cada carencia (negatividad) "empuja" al pensamiento hacia el momento siguiente, que será el encargado de colmar aquella falta, y de revelar una nueva. Esta carencia o negatividad, esta "fuerza determinante de lo negativo" (que recuerda el impulso dialéctico del amor, según Platón) es la fuerza del todo, de la totalidad que pugna por manifestarse.

La síntesis a que se ha llegado se convierte pronto en tesis para una nueva antítesis. En efecto, el devenir como puro devenir es inconcebible; para que haya devenir tiene que haber "algo" que devenga, el devenir tiene que fijarse en algo relativamente estable: lo devenido o el *ser-determinado (Dasein),* el "algo". Con lo cual el movimiento dialéctico continúa, siempre en busca de síntesis cada vez más determinadas, concretas y ricas.

Aquí no podemos seguir puntualmente este proceso. Lo que nos interesa no es el detalle, sino el sentido de la cuestión, el aspecto vivo y permanente del pensamiento hegeliano: a saber, que estas nociones -ser, nada, devenir, etc. -no surgen como invenciones del filósofo Hegel, sino de manera necesaria por exigencia de las "cosas" mismas, a las que responde el pensamiento -el pensamiento, que es la raíz última de todo-; es decir que se trata de una lógica de la realidad misma (cf. § 2). Lo importante para nuestro propósito no es aquí el pormenor que no podríamos seguir por razones de dificultad y extensión, y que cae fuera de los límites de un libro elemental. Por tanto, nos limitamos a continuación a señalar a grandes rasgos el contenido de la *Lógica.*

[25] loc. cit. (trad., tomo I. p. 108.)

8. *Contenido de la Lógica*

La Lógica se divide en *lógica objetiva* y *lógica subjetiva;* la primera se subdivide en doctrina del ser y doctrina de la esencia.

La doctrina del ser es una lógica de la mera *descripción: i. e.,* sus categorías se refieren a la realidad como algo meramente dado, inmediato, que se ofrece de modo directo: dado, simplemente, sin que se proporcione razón alguna de ello, como algo ni analizado ni explicado; digamos, como mero hecho aislado y simple.

La doctrina del ser responde, aproximadamente, a los dos primeros grupos de categorías kantianas, las llamadas categorías "matemáticas" (las de la cantidad: unidad, pluralidad y totalidad; y las de la cualidad: realidad, negación y limitación). Hegel las divide en categorías de la *cualidad,* que abarcan el ser -que a su vez contiene el ser, la nada y el devenir (que consideramos en el § anterior)-, el ser-determinado y el ser-para-sí; categorías de la *cantidad* y de la *medida,* con sus respectivas subdivisiones.[26]

Lo propio del ser en general consiste en que es algo abstracto, parcial e incompleto; idéntico, homogéneo, sin distinción de partes en sí mismo y sin relaciones con nada más allá de sí, sin caracteres y aislado; por lo tanto, indeterminado. Es algo inmediato: simplemente dado, elemental, irrelacionado y no analizado, sin referencia ni a los elementos que lo constituyen ni al proceso por el cual se ha formado. Es lo en-sí: implícito, potencial. Desde el punto de vista gnoseológico, estas categorías significan entonces el comienzo de todo conocimiento -así como desde el punto de vista ontológico representan el punto de partida (abstracto) de toda realidad.

Si en función de las categorías del ser la realidad se muestra de forma directa, como algo simplemente dado, la *lógica de la esencia* es lógica de la *explicación,* e introduce una visión -por así decirlo- "doble" del mundo, de manera que la realidad se ofrece ahora en dos planos, como, digamos, el fenoménico y el nouménico (cf. Platón); por ello se trata aquí de categorías que marchan de a pares -como lo interno y lo externo, todo y parte, substancia y accidente, causa y efecto. La verdad de la esencia "yace en la oposición, justamente, de las ideas de lo positivo y lo negativo que encuentra expresión universal en el hecho de que todo [...] tiene su significado sólo en su conexión con lo que lo enfrenta como su otro"[27]

Las categorías de la esencia corresponden a los dos últimos grupos de categorías en la *Crítica de la razón pura,* las llamadas categorías "dinámicas" (las de la relación: substancia y accidente, causa y efecto, y acción recíproca; y las de la modalidad: posibilidad, existencia y necesidad). Hegel las divide en categorías de la *esencia,* del *fenómeno* y las de la *realidad* efectiva o actualidad *(Wirklichkeit)* (grupo este último en el

[26] De manera que "ser" tiene tres sentidos o aparece bajo tres puntos de vista parcialmente diferentes. En forma de cuadro:

- doctrina del ser
  - cualidad
    - ser
      - ser
      - nada
      - devenir
    - ser-determinado
    - ser-para-si
  - cantidad
  - medida

[27] J. G. HIBBEN, *Hegel's Logic,* New York, Scribner's, 1902, p. 154. De este excelente libro se han extraído muchas expresiones en este §.

que se encuentran substancialidad, causalidad y acción recíproca). Para Hegel, el punto de vista de la esencia representa lo que algo es en cuanto está analizado y explicado, el momento en que se da razón de ese algo y de tal modo el ser queda conectado con su fundamento: qué es, por qué es y de dónde procede; se trata pues del proceso que está a la base de lo que, según el enfoque de las categorías del ser, era un mero producto inconexo. Es éste, se dijo, el dominio de la explicación. La esencia, enseña Hegel, es refleja, porque no nos encontramos con algo simplemente dado, sino que el algo se muestra bajo la luz reflejada por los elementos con que está relacionado. La esencia, por tanto, es mediata, mediatizada a través del proceso por el que la cosa llega a ser. Es, pues, determinada, porque la cosa aparece con límites definidos, que descubren sus diversas partes y relaciones. Mas para esto es preciso que la cosa pueda "distinguirse", esto es, negarse:[28] la negación es entonces el proceso por el cual se revelan las diferencias (diferenciación). La esencia representa el *para sí.*

La *lógica subjetiva* lleva este nombre porque encara *la realidad* en su verdadero aspecto; no como conjunto de cosas o substancias, tal como aparecía en la lógica objetiva, sino *como* un *sujeto* inteligente que se realiza a través de ellas: "...no como *substancia,* sino tanto e igualmente como *sujeto",* dice una famosa frase del Prefacio a la *Fenomenología.*[29] Puesto que la realidad en última instancia es vida espiritual (cf. § 5), y lo propio del espíritu es obrar conforme a fines, proponerse metas y luego realizarlas, entonces en la doctrina del *concepto* -como también se llama la lógica subjetiva- lo que domina es justamente la categoría de finalidad.

Lo que Hegel llama "concepto" *(Begriff)* representa el fundamento de todo lo que se manifiesta en la realidad, y a la vez su finalidad (en tal sentido, puede decirse que la lógica subjetiva corresponde a la *Crítica del Juicio,* de Kant, obra cuya noción central es, justamente, la de finalidad). El concepto, entonces, señala aquí el para-qué de cada cosa, expresa la finalidad, la razón sustentadora y creadora. La realidad, todo lo que es, se descubre, en su verdad última, como pensamiento: ese pensamiento que proyecta el proceso entero de la realidad, y que es a la vez la fuente dinámica y la realización completa del mismo. El concepto abarca el conocimiento de lo inmediato -en tanto comprende, desde un principio, el fin a realizarse- y el de lo mediato -en tanto conocimiento del proceso. El concepto "posee al mismo tiempo la capacidad de originar y de dirigir tal proceso,"[30] de manera que es autoactividad, porque es el "principio racional que tiene la capacidad de determinarse a sí mismo -es decir, de transformar lo indefinido e indeterminado [lo en-sí] en lo definido y determinado [para-sí]."[31]En la lógica del ser se describe, meramente, algo; en la de la esencia se lo lleva a la mediación con sus elementos y relaciones; en la lógica del concepto se da la razón del sentido de todo esto, y en cuanto que todo ello resulta en definitiva de la autoactividad del concepto mismo, que sólo depende de sí mismo, aquí nos encontramos en el territorio de la libertad. El concepto es, entonces, autodiferenciación, autorrealización, "la capacidad de efectuar la transición de lo potencial a lo actual".[32] El movimiento dialéctico, que en la doctrina del ser se mostró como mera *transición,* y que en la lógica de la esencia era *desdoblamiento,* se manifiesta ahora, en su verdad última, como *desarrollo,* o, mejor, autodesarrollo. Es, pues, el momento de lo *en-y-para-sí:* el concepto "posee la fuerza y la capacidad autosuficientes para la actividad auto-determinada, una actividad que transmuta conscientemente su potencialidad en lo actual y real."[33]-Las categorías que aquí se encuentran son las de la

[28] *Cf.* Spinoza, *"omnis determinatio est negatio"* ("toda determinación es negación").
[29] *Phän. d. G.,* p. 19 (*Fenom. del. esp.,* p. 15).
[30] J. G. HIBBEN. *Hegel's Logic,* p. 77.
[31] loc. cit.
[32] *op. cit.,* pp. 77-78.
[33] op. *cit.,* p. 208.

subjetividad (concepto, juicio y silogismo), las de la objetividad (mecanismo, quimismo y teleología), y las de la Idea (vida, Idea del conocimiento e Idea absoluta).

Así como el devenir incluye dentro de sí el ser y la nada, la serie de las categorías prosigue con categorías cada vez más ricas que las anteriores, hasta que llega un momento (cf. § 3) en que nos encontramos con una noción absolutamente completa, más allá de la cual no se puede ir, porque es el sistema mismo de la totalidad de *todas* las determinaciones del pensar -algo así como el mundo inteligible de Platón, con todas sus Ideas abarcadas por la Idea del Bien. A esta última categoría Hegel la llama Idea, o Idea absoluta. La Idea es entonces una especie de gigantesco concepto que abarca dentro de sí y sistemáticamente todos los anteriores (ser, nada, devenir, algo, necesidad, causalidad, finalidad, etc.), de manera orgánica y articulada, donde cada una de las categorías ocupa su lugar respectivo dentro del conjunto, como los miembros y órganos dentro de un organismo vivo (cf. § 3). La Idea absoluta es el sistema orgánico de todas las determinaciones del pensar, de todas las categorías; la suprema síntesis, el verdadero universal que abarca todo lo demás, el universal concreto, y a la vez la actividad de efectuar esas determinaciones y llevarlas a la existencia.

Se trata de un sistema de categorías perfectamente organizado, de manera tal que la última, la Idea Absoluta, contiene dentro de sí, como autodiferenciaciones suyas, todas las anteriores. Puede decirse entonces que la Idea representa el sistema completo de *todas* las determinaciones *posibles,* pero sólo *en cuanto posibles,* es decir, en su idealidad: la Idea, tomada por sí, no es todavía nada real o efectivo, sino sólo la posibilidad de cualquier realidad, el esqueleto o armazón de cualquier realidad posible en cuanto posible. Por ello puede decir Hegel, con expresión teológica, que la Idea es algo así como el conjunto de las Ideas creadoras de Dios, *antes de la creación* -el "plan" divino, en tanto todavía no está realizado, una especie de plano o mapa de toda realidad posible:

> es la exposición de Dios, tal como es en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.[34]

Por tanto ahora es preciso pasar a la filosofía de lo real -a la *realidad* en sus dos formas, primero como naturaleza, luego como espíritu.

9. *Filosofía de la naturaleza*

La Idea, según se sabe, tomada por sí no es más que idealidad, no es nada real, sino algo abstracto hasta que no adquiera existencia o realidad; mientras tanto, quedamos en el dominio de lo meramente posible, de lo potencial, de lo irreal, en una palabra, de lo no-existente. Dicho de otra manera, la Idea no tiene "realidad" más que en el pensamiento de los hombres que la piensan; es algo comparable a lo que serían las categorías kantianas en tanto no estén aplicadas aún al material de la sensibilidad. La Idea entonces "por sí es algo abstracto, es el *ser-en-sí,* un reino de leyes, un mundo de sombras de formas sin entidad, [...] y justamente por ello no es por sí ni puede serlo, sino sólo en identidad con la realidad del mundo".[35] Además, por otro lado, se sabe también que la Idea es de índole dialéctica; es la totalidad del pensamiento desplegado en toda su riqueza; pero como se trata de una totalidad *dialéctica, requiere* a su vez su *total negación,* de manera que su propia índole es por sí insuficiente y exige su opuesto. Si,

[34] *Wiss. d. Logik,* p. 31 *(Ciencia de la lógica, t*omo I, p. 66, retocada).
[35] H. M. CHALYBÄUS, *Historische Entwickelung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel [Desarrollo histórico de la filosofía especulativa de Kant a Hegel],* Leipzig, Arnoldsche Buchh., [5] 1860. p. 334.

por último, la Idea ha de conocerse a sí misma, tendrá que hacerse objeto para sí misma, tendrá que objetivarse. Y como no hay nada fuera de la Idea, tiene que ser ésta misma la que "produzca" la realidad, poniendo ante todo la naturaleza.

La Idea se presenta entonces, en este contexto, como un *en-si* (potencialidad), o, más exactamente, como lo *en-sí* en general y absolutamente, como irrealidad, es decir, como la afirmación o tesis universal que requiere su negación o antítesis. La negatividad dialéctica de la Idea como en-sí conduce pues a su antítesis como su *ser-fuera-de-sí (Aussersichsein),* como el pensamiento que se ha alienado a sí mismo. Para que la Idea tome realidad, tiene que aparecer, y esto por lo pronto no puede ocurrir sino en lo otro de la Idea, en lo que no es la Idea, a saber, en la naturaleza. La *naturaleza,* en efecto, no es sino la Idea que se ha puesto fuera de sí, la auto-enajenación de la Idea, su ser-fuera-de-sí, "la Idea en la forma del ser-otro *(Anderssein)",*[36] "la contradicción de la Idea",[37] el auto-extrañamiento de la Idea. La naturaleza en su raíz es pensamiento, Idea; pero no lo "sabe", su esencia le está ignorada, por así decirlo, a las piedras, plantas y animales, y sin embargo todos están sometidos a leyes, por tanto a algo que «o es naturaleza, sino razón, pensamiento.

Se ha dicho más arriba que la Idea "produce" la naturaleza, y, en general, toda realidad, y se ha hablado también de "creación". Pero en rigor todo esto no es más que una manera de hablar. No se trata de creación ni de producción, porque para Hegel el mundo no ha sido creado ni tiene propiamente origen temporal. En el fondo, si puede hablarse de la Idea, es porque hay realidad, y no a la inversa; el orden es "lógico", no cronológico.

Lo característico de la naturaleza reside en el ser-fuera-de-sí, en la "exterioridad" -no sólo por respecto a la Idea, sino en la naturaleza misma considerada de por sí. Aquel "fuera" señala que en la naturaleza cada cosa es exterior a las otras, que este campo es el dominio del espacio, donde todas las manifestaciones se peculiarizan por su recíproco ser mutuamente externas, exteriores las unas a las otras.

Así como en la Idea se encontró una "marcha" de determinaciones conceptuales desde las más simples hasta la más compleja de todas, que es la Idea absoluta misma, de la misma manera hay una serie dialéctica en la naturaleza. La Idea, en esta marcha fuera de sí que constituye la naturaleza, recorre diversos momentos, desde los más inmediatos y pobres hasta los más ricos y complejos, que se agrupan en tres grandes secciones: la *mecánica* -que corresponde a las categorías de la cantidad-, donde se estudian el espacio, su negación, que es el tiempo, y el movimiento como síntesis de ambos; la *física* (físico-química) -que corresponde a las categorías de la cualidad-, donde se estudian los elementos, la cohesión, el sonido, la luz, el calor, la electricidad, el quimismo, etc.; y la *orgánica,* que se ocupa de los seres vivos.

Estos momentos hay que comprenderlos a manera de grados o peldaños, cada uno de los cuales supone los anteriores -lo "mecánico" es más simple que lo "físico-químico", y éste lo es más que lo "orgánico", pero a su vez no puede haber organismo sin hechos físico-químicos, ni éstos sin lo mecánico; de modo que la orgánica "supera" dialécticamente a los dos momentos anteriores. Sin embargo, *no* hay que entender estos momentos como si significasen un orden temporal de producción real o de evolución, idea que Hegel rechaza:

> la naturaleza ciertamente ha de considerarse como un sistema de grados, cada uno de los cuales proviene necesariamente de los anteriores (los géneros superiores de

[36] *Encyc.* § 247. De manera parecida, la naturaleza era para Kant la proyección de las formas *a prori* del sujeto sobre el fondo de las impresiones sensibles; cf. Cap. X, §§ 14 y 16. Sólo que para Hegel no hay tal fondo independiente del sujeto o de la Idea.

[37] op. cit § 250

los inferiores), pero no como si uno fuese producido *naturalmente* de los otros, sino en la Idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza. La *metamorfosis* corresponde sólo al concepto como tal, pues la modificación de éste solamente es desarrollo.[38]

10 - *Filosofía del espíritu*

En la naturaleza se encuentra la Idea constituyendo su fondo y su fuerza operante; porque toda realidad tiene que responder a la organización dialéctica de la Idea -ya que ésta es el plan o proyecto de toda realidad posible- y porque el concepto tiene en sí la capacidad de realización. La Idea constituye entonces algo así como la ley interior de la naturaleza, el principio que le da unidad y estructura, realidad y movimiento. Pero, sin embargo, la Idea está allí como ley que no se sabe a sí misma, y en tal sentido se encuentra como perdida para sí, alienada. No obstante, se adelantó que la realidad es, en su manifestación más plena, espíritu, y que el espíritu es reflexión, vuelta sobre sí mismo, conciencia. Si la Idea representa el en-sí y la naturaleza el fuera-de-sí, tesis y antítesis, se requiere ahora la síntesis, el regreso de la Idea sobre sí misma para quedar junto a sí *(bei sich)* como en su propio hogar. Por lo tanto, la Idea, que se ha alienado en la naturaleza, tiene que iniciar el retorno hacia sí misma, especie de Odisea en que, como el héroe homérico, la Idea regresa a su hogar, es decir, hacia su interioridad misma; y esta vuelta, que tiene lugar en el hombre, es lo que, en el sentido más propio de la palabra, se llama espíritu: el proceso de la Idea que se va encontrando a sí misma, la recuperación de la Idea.- De este tema se ocupa la tercera parte del sistema hegeliano, la *filosofía del espíritu.*

El espíritu es "la Idea en acto *(wirklichen)* que se sabe a sí misma, |...| el espíritu viviente que de modo necesario se diferencia a sí mismo y que retorna a la unidad consigo mismo a partir de sus diferenciaciones."[39] El espíritu es la Idea plenamente realizada en el conocimiento o conciencia de sí: -proceso de autodiferenciación que, a partir de tales diferenciaciones o determinaciones, recompone su propia unidad gracias al autoconocimiento. El espíritu, como la Idea -"la Idea es esencialmente proceso"-[40] es, según se ha repetido, algo esencialmente dinámico, como lo era el sujeto de Kant. No es "cosa", substancia, sino actividad, proceso, es decir, "movimiento", un devenir en el que y a través del que se va des-envolviendo a sí mismo, va gradualmente des-arrollando sus posibilidades y así se va realizando, ejecutando. No es algo hecho ni nada uniforme, por así decir, indiferenciado, sino que *el espíritu es un proceso eterno de diferenciación, de auto-diferenciación.*

Así como lo propio de la naturaleza se lo encontró en la exterioridad, lo característico del espíritu se halla en la *interioridad y* en la *libertad.* "Todas las actividades del espíritu -dice Hegel- no son sino diferentes modos de reducción de lo externo a la interioridad que el espíritu mismo es, y sólo merced a esta reducción, merced a esta idealización o asimilación de lo exterior, se transforma en espíritu y es espíritu",[41] o, expresado en otras palabras, todas las diversas manifestaciones del espíritu no consisten sino en una marcha hacia la interioridad, en un proceso de interiorización, proceso que no es sino el espíritu mismo. En' cuanto a la libertad, el espíritu es libre, según se dijo (cf. § 5), porque no depende más que de sí mismo, porque es independiente de todo lo otro.

[38] *op. cit.* § 249. (Cf. Cap. VI, § 6). En otros términos, Hegel rechaza toda forma de "evolución" en el campo de la naturaleza. Téngase en cuenta que *El origen <le ¡as especies,* de Darwin. apareció en 1859.
[39] *Enzyc.* § 379 Zusatz.
[40] *Enzyc.* § 215.
[41] *Enzyc.* § 381 Zusatz *(Werke* VII,, 18).

Con el espíritu, entonces, se llega a la suprema forma de la realidad, a lo absoluto mismo en su plenitud: *"Lo Absoluto es el espíritu:* ésta es la suprema definición de lo Absoluto."[42] Por lo tanto, el espíritu puede identificarse con Dios, y así resulta que filosofía y religión.

> tienen por objeto suyo la *Verdad, y* por cierto que en sentido supremo -en cuanto que *Dios* es la verdad y *Él sólo* es la verdad.[43]

Se ha dicho que el espíritu es interioridad y libertad, regreso sobre sí mismo y autosuficiencia. Pero esto lo es por lo pronto sólo según su concepto, es decir, *en sí,* potencialmente -pero no lo es de inmediato *para sí,* vale decir, en acto. Para llegar a ser (en acto) lo que es (en potencia), el espíritu tiene que hacerse a sí mismo, desenvolverse, devenir. De manera que si el espíritu es Dios, no puede entenderse aquí el término "Dios" en el sentido corriente de la palabra, como soberano del mundo que desde lo alto contempla la marcha de las cosas; por el contrario, se trata de un Dios *in fieri,* es decir, de un Dios que tiene que hacerse a sí mismo lo que es -como la semilla tiene que hacerse árbol mediante el proceso de su propio desarrollo- a través de la naturaleza, a través de los hombres, de la historia de los pueblos, de las distintas manifestaciones del arte, a través de las religiones, y, por último, de la historia de la filosofía.

Ahora bien, a lo largo de su marcha -marcha que es en parte marcha histórica- el espíritu tiene que recorrer diversas etapas, según el ritmo dialéctico fijado por la Idea. Esas etapas tienen tres grandes divisiones: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto.

11. *El espíritu subjetivo*

Hegel denomina *espíritu subjetivo* el conjunto de las funciones anímicas o psíquicas del hombre individualmente considerado (como el carácter, los hábitos, la fantasía, la percepción, la memoria, etc.); de manera que podría decirse que su estudio constituye una psicología, con la diferencia (entre otras) de que ésta, en el sentido que el término tiene corrientemente, es una ciencia empírica, en tanto que Hegel procede de manera apriorística, especulativa, "deduciendo" dialécticamente aquellas diversas funciones. En su momento subjetivo, el espíritu aparece en su aspecto puramente individual e "interior" (sus exteriorizaciones aparecerán al hablarse de las dos siguientes formas del espíritu), en tanto el espíritu no es todavía para sí, sino sólo para el individuo. El espíritu subjetivo entonces abarca todo un proceso que, partiendo de su dependencia respecto de la naturaleza, se esfuerza por llegar a la conciencia de la libertad, desde las manifestaciones más rudimentarias de la vida psíquica, hasta el momento en que el hombre se sabe capaz de autodeterminación.

La doctrina del espíritu subjetivo se subdivide en tres. La *antropología* estudia el *alma* en tanto unidad ideal del cuerpo viviente (cf. Cap. VI, § 6), hasta llegar a la conciencia; se ocupa de temas como el temperamento, la sensación, el hábito, etc. La *fenomenología*[44] tiene por objeto la *conciencia* a través de tres momentos: conciencia (conciencia sensible, percepción sensible, entendimiento), autoconciencia y razón. Con ésta, la conciencia se convierte propiamente en *espíritu,* del que se ocupa la *psicología* (en el sentido que Hegel le da a este término): aquí se considera el espíritu *teorético* o

[42] *Enzyc.* § 384.
[43] op. cit § I
[44] Aquí, dentro de la *Enciclopedia,* el término "fenomenología" tiene un sentido más estrecho que en la *Fenomenología del espíritu.*

cognoscente (cuyos momentos son intuición, representación y pensar), el espíritu *práctico,* la voluntad (sentimiento práctico, impulsos y arbitrio, felicidad), y por último el espíritu *libre* -libre, es decir, la voluntad que se determina a sí misma.

Pero la libertad tal como aquí aparece es todavía algo interior, es la libertad del individuo encerrado en sí mismo -v.gr., la capacidad de dominar las propias pasiones y sentimientos, propia del sabio estoico (cf. Cap. I, § 7). Esta libertad interior es puramente abstracta, es decir, no es verdadera libertad; para serlo, tiene que objetivarse, realizarse, manifestarse en el mundo exterior.

12. *El espíritu objetivo*

Si la voluntad libre no ha de quedar en un plano abstracto, debe ante todo corporizarse, y el material de que primariamente dispone para ello la sensación, son las cosas, es decir, los objetos exteriores a nosotros.[45] La libertad, para ser verdaderamente tal, tiene que objetivarse. La voluntad libre, la persona (o sea el individuo autoconsciente), no puede quedar encerrada en sí misma, sino que tiene que exteriorizarse: "la persona tiene que darse a sí misma una *esfera* exterior de *su libertad"*.[46] Tal esfera es la *propiedad.* Ésta expresa el momento en que la persona se afirma a sí misma, en que muestra su capacidad de apropiarse las cosas, v.gr., un terreno: de tal forma, lo que era simple naturaleza, sólo un espacio de tierra, al incorporársele el espíritu se convierte en propiedad. Así se produce el pasaje del espíritu subjetivo al objetivo.

La libertad se realiza, pues, en el mundo de los hombres. El espíritu individual, tomado aisladamente, es una abstracción; el hombre sólo existe como tal junto a otros hombres, en tanto ente social. Con lo cual, según se ve, ahora nos encontramos en el estadio del *espíritu objetivo,* expresión con que designa Hegel todas las manifestaciones sociales, todas las instituciones humanas, las leyes, las costumbres, los diferentes vínculos entre unas personas y otras -la familia, o las formas de gobierno-, la moral, la historia, etc. De acuerdo con la acostumbrada tripartición, el espíritu objetivo se divide en derecho, moralidad y eticidad.

El *derecho* o derecho abstracto *(das abstrakte Recht)* considera las formas puramente exteriores de la convivencia, las relaciones jurídicas en tanto se limitan a los derechos y deberes de las personas consideradas sólo como personas, no todavía como ciudadanos. Se subdivide en propiedad, contrato e injusticia *(Unrecht)* (que a su vez se ocupa de la injusticia involuntaria, el fraude y el delito).

Con el castigo que sigue al delito, se da la transición a la conciencia moral. La *moralidad (Moralität)* se ocupa de la vida moral individual, privada, en su aspecto interior, como conciencia moral. La voluntad, que en el derecho tenía por objeto una cosa exterior, aquí se vuelve objeto para sí misma. Puede decirse que éste es el punto de vista (tal como Hegel lo ve) en que se coloca la moral kantiana. Dentro de este campo, se consideran el propósito y la culpa, la intención (donde cae el acento) y el bienestar, el bien y el mal (o el bien y la conciencia moral).

La *eticidad (Sittlichkeit),* que es una especie de ética social, o política en sentido griego; se ocupa de las instituciones sociales y de las normas a éstas incorporadas. Resuelve la tensión entre la pura exterioridad del derecho y la pura interioridad de la ley moral, ambos momentos abstractos. Entre la voluntad particular y la universal hay una

[45] *Philosophie des Rechts, §* 33 Zusatz (trad. esp., Buenos Aires, Sudamericana. 1975. p. 67).
[46] *op. cit,* § 41. Conviene subrayar la importancia que tiene en Hegel esta noción de propiedad para comprender una de las críticas que le dirigirá Marx; cf. Cap. XII, § 2.

tensión, que al individuo se le aparece como obligación, como *deber* ser; la esfera de la eticidad *es* la identidad de ambos. Sus divisiones son: familia, sociedad civil y Estado.[47]

El conflicto entre la voluntad individual (mis intereses particulares) y la ley moral, que es universal, lo comienza a resolver la *familia.* En efecto, ésta constituye como una sola persona, a la que están subordinados los individuos que la integran, de manera que lo predominante es esta universalidad, todavía parcial y relativa, que es el mundo familiar. El desarrollo dialéctico pasa por el matrimonio, el patrimonio familiar, y la disolución de la familia, con lo cual se refiere Hegel al proceso por el cual los hijos se separan de la familia en que han nacido para formar otras familias.

Al disgregarse la familia, sus integrantes, los individuos, se convierten en personas independientes, cada una de las cuales busca sólo su propio provecho. Esto es lo que Hegel denomina *sociedad civil (bürgerliche Gesellschaft),* es decir, la sociedad considerada desde un punto de vista estrechamente individualista, como conjunto de "átomos", los individuos, que sólo se preocupan por sus necesidades particulares. Sin embargo, no se trata de un mero conjunto, sino de un *"sistema* de necesidades" (tal es la primera subdivisión), porque las necesidades de los hombres están estrechamente interrelacionadas entre sí y se complementan mutuamente (los zapatos que uno produce, los necesitan otros, que a su vez producen lo que el zapatero precisa). En la medida en que el individuo satisface sus propias necesidades, contribuye a satisfacer las de los otros.

Nuevamente nos encontramos aquí con una oposición. La familia representa la universalidad, pero indiferenciada (pues la particularidad está implícita), no articulada, porque los miembros de la familia están como absorbidos por ésta; la sociedad civil, por otro lado, sólo expresa el punto de vista de los individuos. Este antagonismo entre el interés universal y el privado -podría decirse, un poco anacrónicamente, entre socialismo y anarquismo (o individualismo extremo)-, lo concilia el *Estado.*[48] El Estado es la totalidad diferenciada, la universalidad articulada a través de los individuos, la armonía entre la ley y los intereses particulares. Sólo puede haber oposición en tanto se los considera abstractamente, como entidades separadas: lo particular, el individuo, de un lado, y lo universal, el Estado, por el otro; y tal es el punto de vista en que se coloca el entendimiento abstracto. Pero la razón especulativa (dialéctica) sabe que "lo verdadero es el todo" (cf. § 3), vale decir, el universal concreto, el universal mediatizado a través de lo particular, a través de las diferencias (así como el verdadero organismo es el que se ha diferenciado íntegramente en sus diversas partes, sin dejar de ser uno). Siempre que se ve una oposición entre individuo y Estado, es señal de que a éste se lo confunde con la sociedad civil.

> La racionalidad, considerada abstractamente y en general, consiste en la completa unidad de la universalidad y la singularidad, y aquí [en el caso del Estado], concretamente, [consiste], según el contenido, en la unidad de la libertad objetiva, es decir, de la voluntad substancial universal, y de la libertad subjetiva como saber individual y voluntad que busca sus fines particulares -y por tanto, según la forma, [consiste] en una acción que se determina a sí misma según leyes y principios *pensados, es decir, universales.*[49]

El estado constituye una instancia superior a la familia y al individuo. Pero esto no significa que Hegel (según algunos intérpretes) sea un filósofo totalitario, es decir, que sostenga la completa subordinación del individuo al Estado. Por el contrario, el verdadero

[47] Una vez más conviene observar que el orden en que Hegel expone los temas no es temporal, sino lógico. Es obvio que la familia no es posterior a los individuos, y que la familia no precede al Estado; propiamente no hay familia sino en el Estado, ni individuo sino en la familia.
[48] Cf. W.T. STACE, *The Philosophy of Hegel,* New York; Dover. 1955, pp. 414-415, 423.
[49] *Philosophie des Rechts.* § 258 (trad., p. 284).

Estado es el que armoniza lo universal con lo particular. Pues en la medida en que el individuo obedece al Estado, obedece a la ley, a lo universal, a la razón; y la razón no es nada distinto del individuo, sino lo que el individuo es en su fondo, lo que es en verdad; de manera que al integrarse en el Estado, el individuo reconoce en éste su propia razón objetivada. En el Estado el individuo no pierde su libertad, sin» que, al revés, el Estado es la realización de la libertad y en él el individuo resulta determinado, no por algo ajeno a sí, sino por la racionalidad, que constituye su verdadero ser.[50] Mas a su vez esto no quiere decir que los Estados que hay y ha habido sobre la tierra sean perfectos, ni mucho menos; lo dicho se refiere al *concepto* del Estado, en tanto que sus manifestaciones pueden ser deformaciones, en mayor o menor grado, ya que el mundo es la esfera "del capricho, del azar y del error". Sin embargo, así como el más deforme de los hombres, o un criminal o un inválido son hombres, también son Estados los más monstruosos, es decir que en ellos se realiza hasta cierto punto el concepto que se ha expuesto.[51] Dentro del estudio del Estado, se distinguen tres momentos: constitución, derecho internacional, e historia universal. Bajo el primer título, la *constitución,* hay a su vez tres momentos: el monarca (Hegel considera la monarquía constitucional como la mejor forma de gobierno), el ejecutivo y el poder legislativo. El *derecho internacional* se ocupa de las relaciones entre unos Estados y otros, esto es, del aspecto externo de la soberanía, donde el derecho fundamental consiste en que a cada Estado se lo reconozca como independiente. Como no hay ningún otro poder por encima del Estado, sus relaciones recíprocas no pueden basarse sino en la costumbre o en tratados; pero, en última instancia, las diferencias entre unos y otros no pueden resolverse en caso extremo sino con la guerra. Hegel niega (contra Kant) la posibilidad de una paz perpetua y de un Estado mundial o autoridad internacional.

13. *La filosofía de la historia*

Porque en definitiva el juicio último sobre cada Estado no es cosa que concierna a ningún tribunal internacional: es la historia misma del mundo el único tribunal universal *(Weltgeschichte ist Weltgericht).*[52] Con lo cual se pasa a la *historia universal,* que es una filosofía de la historia, y no el simple relato de lo que los hombres han hecho a lo largo del tiempo, sino su interpretación.

La historia universal es el desarrollo en el tiempo del concepto del Estado, desde sus formas más primitivas o elementales, hasta las más articuladas y perfeccionadas. Así como los individuos difieren unos de otros porque cada uno busca sus propios fines y tiene sus propias necesidades, algo semejante ocurre con los Estados y pueblos: cada uno tiene sus caracteres peculiares, es decir, cada uno expresa un momento en el desarrollo de la Idea.

> Puesto que este desarrollo tiene lugar en el tiempo y en la existencia, y por ello en tanto historia, sus momentos y grados singulares son los espíritus de los pueblos; cada uno [...] está destinado a llenar sólo *un grado y* a cumplir sólo una tarea de la acción total.[53]

[50] La libertad es autodeterminación, mientras que en el capricho o en el arbitrio *(Willkür)* el hombre está determinado por lo sensible, que no expresa su verdadero ser.
[51] Cf. *Philosophie des Rechts,* § 258 Zusatz (trad., p. 290).
[52] Cf. *Enzyc. §* 548; *Phil. des Rechts,* § 340.
[53] Enzyc, § 549.

En cuanto el espíritu se despliega en la historia, Hegel lo llama "espíritu del mundo" *(Weltgeist),* el cual, puesto que es lo que dirige la historia, es algo así como la Providencia divina. En cada momento de la historia hay un pueblo que lo expresa de la manera más adecuada, y en que por tanto es el pueblo dominante; así coincide el "espíritu de la época" *(Zeitgeist)* con el "espíritu del pueblo" *(Volksgeist).*

La historia universal es el proceso del desarrollo de la Idea en el tiempo -o, más concretamente, de las grandes formas del Estado- en una marcha de creciente libertad. Así se encuentra en el antiguo Oriente una organización despótica, donde sólo uno, el monarca absoluto, es libre, en tanto que todos los demás quedan nivelados frente a él; es un mundo patriarcal donde "para la voluntad del uno [el monarca] son los otros como niños, como subordinados".[54] El mundo greco-romano representa "la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial",[55] porque "son libres algunos", no todos, puesto que subsiste la esclavitud. Hasta que por último, en el mundo cristiano-germánico, se da la ascensión "a la pura universalidad de la libertad", porque "es libre el hombre como tal hombre"[56]

Según Hegel, pues, la historia no es una serie casual o azarosa de hechos, ni un proceso contingente, ni repetición cíclica de fases más o menos semejantes, sino una marcha progresiva y rigurosamente racional, puesto que su curso está dominado y dirigido por la razón, por la Idea. En cuanto manifestación de un aspecto de la Idea, cada momento histórico expresa un paso necesario y, en tal sentido, constituye una perenne adquisición; cada época histórica, cada gran pueblo, cada gran personaje histórico, expresan un avance en el proceso del desarrollo, paso que las etapas posteriores llevarán en sí como etapa superada, pero necesaria para cualquier avance ulterior. En-este sentido, lo que en la historia cuenta son los individuos en su aspecto racional o universal, y no en su individualidad, porque ésta no es más que instrumento de la Idea. La Idea se vale de los intereses y pasiones de los hombres para realizar lo universal:"El interés particular de la pasión es [...] inseparable de la realización de lo universal".[57] Es esto lo que Hegel llama astucia (o ardid) de la razón *(List der Vernunft).*[58] César; v.gr., supo que "la república era una mentira, que los discursos de Cicerón eran vanos, que había que crear otra forma en vez de esta forma hueca, y que la forma que él trajo era necesaria".[59] No fue, a juicio de Hegel, su afán de gloria y la satisfacción de su deseo de poder, "el interés particular de la pasión", la fuerza que lo movió, sino por detrás de ella, la pasión obrando por la Idea, un instrumento de que ésta se vale para el logro de su propio fin, la realización de la racionalidad.

14. *El espíritu absoluto*

Se comprende ahora más concretamente en qué consiste el desarrollo dialéctico: la totalidad misma de la realidad, el gigantesco y único organismo del universo, se va auto-diferenciando, hace surgir de sí y por sí mismo diferencias, oposiciones, las cuales nunca desaparecen por completo sino que resultan siempre integradas en momentos ulteriores,

[54] *Die Vernunft in der Geschichte [La razón en la historia)* (Hamburg. Meiner, 1955), p. 156 (Le*cciones sobre la filosofía de la historia universal,* trad. esp., Madrid, Revista de Occidente, 1953, tomo I, p. 128).
[55] *op. cit.,* p. 156 (I. p. 127).
[56] *loc. cit.* (I, p. 128).
[57] *op. cit.,* p. 105 (I, p. 85).
[58] cf. *op.cit.,* p. 105 (I. p.85).
[59] *loc. cit.* (I, pp. 84-85).

que las conservan y superan, como ocurre con cada momento o aspecto particular en el desarrollo de un ser vivo.

El espíritu, que se ha arrancado de la naturaleza para volverse hacia sí mismo como espíritu subjetivo (tesis), y que luego ha creado un mundo humano objetivo (antítesis) -especie de segunda naturaleza- en el derecho, la moral y el Estado, tiene que regresar hacia sí en un movimiento que supere a la vez la subjetividad y la objetividad: es el *espíritu absoluto* (síntesis), el espíritu definitivamente reconciliado consigo mismo. En efecto, tanto el espíritu subjetivo cuanto el objetivo son unilaterales:[60] el primero es consciente y personal, pero interior y por ende carente de objetividad; el segundo es objetivo, pero no consciente ni personal. El espíritu absoluto, en cambio, es el espíritu consciente que se tiene por objeto a sí mismo en cuanto reconoce que *todo* objeto posible (el mundo natural tanto como el humano) no es sino él mismo; es el momento, por tanto, en que desaparece cualquier oposición entre lo subjetivo y lo objetivo -los cuales, puesto que se oponen, son finitos- y el espíritu realiza su verdadera esencia, que es la infinitud. El espíritu absoluto es sujeto, pero no un sujeto que tenga un objeto diferente de sí, porque si hubiera algo diferente, ese algo lo limitaría y entonces no sería infinito o absoluto. De manera que el espíritu absoluto es el momento del autoconocimiento de la totalidad (§ 5), de lo Absoluto -el momento en que el espíritu reconoce que todo es en fondo sujeto, espíritu, y que lo finito y relativo sólo es momento o aspecto parcial de lo infinito y Absoluto. El espíritu absoluto recorre en su desarrollo tres momentos: arte, religión y filosofía. Los tres tienen el mismo contenido, que es lo Absoluto, y su diferencia reside en el modo cómo éste se manifiesta: en la intuición sensible, en la representación y en el pensamiento. En cuanto al espíritu absoluto se lo identifica con Dios, el momento religioso ostenta cierto predominio, lo cual salta a los ojos en el enfoque que Hegel hace del arte; pero como el espíritu absoluto sólo alcanza su perfección sabiéndose, *i.e.* pensándose -no representándose- en la filosofía, ésta ocupa el momento culminante y definitivo de todo el desarrollo.

15. *El arte*

En el *arte* el espíritu se manifiesta de manera inmediata, sensible, a través de algo exterior que está en el espacio y en el tiempo. "Lo bello se define [...] como el *aparecer (Scheinen)* sensible de la Idea".[61] La obra de arte es la Idea misma que ha cobrado forma sensible, la unidad inmediata de espíritu (Idea) y naturaleza, la fusión de un contenido espiritual con un material sensible; es la naturaleza a través de la cual resplandece o "brilla" lo espiritual, una especie de sensibilización de lo espiritual y espiritualización de lo sensible.[62]

En el arte, entonces, la Idea en cierto modo se la "siente", pues aparece en la inmediatez de los sentidos (vista y oído), en un objeto sensible individual. En éste, es decir, en la obra de arte, se distinguen dos aspectos: la forma sensible, de un lado, y de otro el contenido *(Inhalt),* el significado espiritual que en aquélla encarna, la Idea.[63] El arte significa la presencia de lo Absoluto en el fenómeno -la presencia de fuerzas espirituales como el deber, el amor, el Estado, la familia, el valor, la alegría, etc. Según esto, la obra artística pone de relieve lo que verdaderamente importa en una circunstancia, hecho,

[60] Cf. W.T.STACE, *The Philosophy of Hegel,* pp. 439 s.
[61] *Aesthetik* (edit, por Bassenge, Westberlin, Das Europäische Buch, 1985), I, 117. En la palabra *Scheinen,* que se traduce por "aparecer", y también significa "brillar", resuena un eco de Platón (cf. Cap. V, § 7).
[62] Cf. *op. cit..* I, 49
[63] Cf. *Aesthetik.* I, 77.

carácter o desenlace de una acción. El arte lo pone de relieve de modo más claro y vivo de lo que puedan hacerlo los hechos naturales o aun los de la vida real. De donde resulta que las creaciones del arte sean superiores a las producciones de la naturaleza. "De todos modos ningún ser natural puede exponer ideales divinos como lo puede el arte."[64] Un gran intérprete de Hegel señala que todo arte tiene como característica el elevar "el caso particular, el hecho prosaico o corriente a su significado universal, eterno, infinito", porque expone "un hecho singular, pero que ahora tiene tras de sí y dentro de sí el universo entero."[65]

A través del material sensible -como el mármol en el caso de la arquitectura o la escultura, los colores en el de la pintura, los sonidos en la música- se revela la Idea en la obra de arte. Lo peculiar de la creación artística es cierta "luminosidad" interior, que Hegel llama el "brillar de la Idea", el peculiar encanto que la obra posee y que permite la visión o entrevisión de la Idea, de lo Absoluto que resplandece a través del material sensible. El arte se sirve de las cosas o elementos naturales como si fueran símbolos para expresar ideas, crea imágenes que han de exponerlas, vale decir, que muestren la verdad detrás de las formas sensibles.

Aquellos dos factores -contenido y forma- han de darse de manera tal que lo sobresaliente no sea el material, sino el contenido que con él se quiso expresar -el discóbolo, por ej., y no el mármol. Pues la obra de arte, *según su concepto,* reside en que el material sensible se encuentre perfectamente traspasado y transformado por la Idea, por el contenido que el artista ha querido transmitir.

> [...] en cuanto el arte tiene la tarea de exponer la Idea para la intuición inmediata en forma sensible, y no en la manera del pensar y de la pura espiritualidad en general, y esta exposición tiene su valor y dignidad en la correspondencia y la unidad de ambos lados de la Idea y de su figura *(Gestalt),* así dependerá la altura y excelencia del arte en la realidad, según su concepto, del grado de intimidad y unidad en que aparecen trabajados una en otra Idea y figura.[66]

Pero tal perfecta adecuación o correspondencia entre forma y contenido sólo se logra a través de un desarrollo -desarrollo histórico, según hemos visto que ocurre con el Estado, y que ocurrirá también con la religión y con la filosofía. De tal manera, Hegel señala tres momentos en la historia del arte: el arte simbólico, el clásico y el romántico. - Cada uno de estos tipos de arte está vinculado con ciertas artes particulares, las que se clasifican según el material que utilizan: la arquitectura (arte simbólico), la escultura (arte clásico), y la pintura, música y poesía (artes románticas).[67]

En primer término, la Idea se busca, se esfuerza por hallar forma adecuada, intenta dominar el material sensible; pero, aún abstracta e indeterminada, no lo logra y el material predomina sobre el contenido. Es *el arte simbólico,* forma de arte que, más que expresar, sugiere, en que la Idea sólo se insinúa. Hegel estudia aquí el arte de la India, de Persia y de Egipto.

[64] *Aesthetik,* I. 40.
[65] W. WALLACE. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy* (Oxford, Clarendon Press, 1931), p. 196.
[66] *Aesthetik,* I, 79.
[67] Estas denominaciones -simbólico, clásico, romántico- no tienen aquí el sentido habitual, según lo muestra el contexto, ni Hegel pretende sostener que los egipcios, v.gr., hayan carecido de música o de cualquier otro arte singular, sino que aquellas artes particulares constituyen las expresiones típicas y dominantes en cada una de aquellas formas: la arquitectura es sobre todo arte simbólico; la escultura, clásico; la música, romántica, etc. Cf. *Aesthetik,* II, 333. De lo que se trata es de caracterizar el arte en su desenvolvimiento histórico y lógico, y de señalar sus características y expresiones más propias.

El Egipto es "el país del símbolo, que se plantea la tarea espiritual de autodescifrar el espíritu sin alcanzar realmente a descifrarlo."[68] Sus obras de arte son enigmas, extraños y misteriosos símbolos, donde lo espiritual viene confundido con figuras animales o con símbolos abstractos desprovistos de carácter personal, como los números -el siete, número de los planetas, y el doce, número de los meses, son frecuentes en la arquitectura egipcia: doce escalones, siete columnas.[69] En tal sentido se puede "señalar a la esfinge como símbolo para esta significación propia del espíritu egipcio. Es en cierto modo el símbolo de lo simbólico mismo."[70]

La idea, que el arte simbólico buscaba vanamente, se encuentra a sí en el *arte clásico* -el arte griego-, el arte más bello, pues "algo más bello no puede ser ni llegar a ser".[71] En efecto, en él se da un equilibrio o perfecta compenetración entre forma y contenido, *i.e.* se realiza plenamente el concepto de arte. Ahora éste no encuentra su centro y verdadero contenido en formas animales (según acontecía en el arte oriental), sino en el hombre, al advertir que el cuerpo humano "es la única morada del espíritu", la "única posible existencia natural en que el espíritu se manifiesta".[72] Sólo las formas de lo humano revelan sensiblemente lo espiritual. De ahí la visión griega de sus dioses, que toman el aspecto de la perfección humana, con plena serenidad y calma justo por su perfección. "Entre las artes particulares, por lo tanto, sobre todo la escultura es adecuada para expresar el ideal clásico."[73]

El arte clásico, empero, encierra una contradicción, porque la adecuación entre forma y contenido sólo puede cumplirse en la esfera de la exterioridad, en lo sensible -en tanto que el espíritu es por esencia interioridad y conformidad consigo mismo. El espíritu no consiste en hundirse en lo corpóreo; debe por tanto regresar de éste a sí mismo. El carácter exterior y sensible del arte, y junto con ello la multiplicidad de la figura de los dioses griegos, terminan por llevar al "fastidio del pensamiento por una realidad que ya no (le) corresponde".[74] Sobreviene entonces el arte *romántico.*[75] (La denominación "arte romántico" abarca toda la época cristiana, que se expresa sobre todo en la devoción interior -en tanto que entre los griegos lo hacía en la tranquilidad y la calma de la contemplación estética). Desaparecido el equilibrio entre forma y contenido, la Idea se sobrepuja, se esfuerza por una forma más alta de expresión espiritual que la del arte, se remonta más allá de lo sensible y predomina sobre lo material: no sólo lo ha penetrado por entero, sino que va más allá y, por así decirlo, lo desmaterializa. Si bien el arte clásico es, como arte, el más bello, en cambio el romántico es más alto y significativo. Entonces la belleza plástica resulta "algo subordinado y se convierte en belleza *espiritual".*[76]

Las artes particulares especialmente "románticas" son la pintura, la música y la poesía o literatura. En un proceso de creciente espiritualización, la pintura reduce a dos las tres dimensiones del espacio, la música lo elimina, y en la poesía el sonido, único rastro material que quedaba, pierde su carácter físico de sensación sonora para convertirse sólo en signo del pensamiento o de la representación. Desde la arquitectura hasta la poesía, pues, encontramos artes cada vez más ideales: mayor subjetividad y más

[68] *Aesthetik.* I. 345.
[69] Cf. *op. cit.* I. 344.
[70] *op. cit..* I. 352.
[71] op. cit., I. 498
[72] op, cit., I. 419
[73] op. cit., I. 468
[74] *Aesthetik* I, 483.
[75] Cf. *op. cit.* I. 499.
[76] *op. cit.* I. 499.

libertad interior. En tanto las otras artes particulares resultan limitadas por el material sensible, la poesía es ilimitada en cuanto a su contenido.

La poesía tiene su medio en la palabra -el medio de comunicación más inteligible y por lo tanto más conforme al espíritu. Es el arte más elevado, superior y objetivamente más importante. En tanto que las otras artes están ligadas a un material (piedra, color, etc.), la poesía deja de lado los materiales, y por ello puede expresar cualquier contenido.

> Tampoco está atada exclusivamente a ninguna forma determinada de arte, sino que llega a ser el arte *universal* que puede configurar y expresar cualquier contenido que en general sea capaz, de penetrar en la fantasía, porque su material propio es la fantasía misma, base universal de todas las formas particulares de arte y de artes singulares.[77]

Dentro de la poesía distingue Hegel tres géneros particulares. La *épica* tiene carácter objetivo, describe acciones, que son generalmente las de un pueblo. La *lírica* se ocupa de la subjetividad, de la interioridad del sujeto en cuanto sujeto. La poesía *dramática* reúne las dos anteriores, acción y sentimiento; considera las colisiones entre las pasiones y los caracteres, y el desenlace de tales conflictos. Dentro de la dramática, estudia Hegel especialmente la tragedia, que representa el conflicto entre fuerzas éticas (cf. § 13) igualmente fundadas en un derecho; se refiere por ej. a la *Antígona,*[78] de Sófocles, donde se da la lucha entre la heroína, Antígona, que venera los lazos de la familia, y Creón, que representa los intereses de la vida pública y el bien del Estado.

Otros ejemplos pueden ilustrar más el tema del arte. El simbolismo de la catedral gótica -la arquitectura, según se ha dicho, es para Hegel arte simbólico, pero por su tendencia interior es el gótico arte romántico- lo interpreta en los siguientes términos: "Como la tendencia ascendente ha de manifestarse aquí como el carácter fundamental, la altura de los fustes sobrepasa la anchura de su base de un modo que ya el ojo no puede calcular: las columnas van adelgazándose, se hacen más esbeltas y suben de tal modo que la mirada no puede abarcar de una vez toda su forma, sino que se ve obligada a vagar y a remontarse, hasta que se tranquiliza al llegar a las suaves líneas de la bóveda en que convergen los arcos, como el espíritu del hombre en oración, que, remontándose inquieto sobre el suelo de lo finito, sólo encuentra quietud al llegar a Dios", es decir, a lo infinito, a la Idea. Y agrega: "Además, las vidrieras de los ventanales policromados son transparentes sólo a medias. Unos representan historias santas, otros temas religiosos de otras clases, pero los colores que los cubren responden, en parte, a la finalidad de no dejar pasar demasiada luz, para que el interior aparezca envuelto en penumbra y en ella resplandezca mejor la luz de los cirios. Pues se trata de que aquí alumbre otro día que el que alumbra en el exterior."[79] Hegel señala que la construcción de la catedral gótica tiende a que la mirada se eleve, y en esa ascensión desde lo finito es presa del vértigo que sólo se ve aplacado al llegar a la bóveda; como la actitud del hombre que reza y, dirigiéndose en la plegaria hacia lo alto, sólo allí encuentra la quietud que su alma busca. La luz interior al templo, es como un recurso para sugerir una luz diferente de la del mundo exterior, la luz del otro mundo.- En otro pasaje se refiere a la *Divina comedia:* "Todo lo concreto y particular de los intereses y fines humanos desaparece aquí ante la grandeza absoluta del fin último y la meta final de todas las cosas, pero, al mismo tiempo, lo más perecedero y lo más fugaz del mundo vivo aparece escrutado objetivamente en su valor y en su falta de valor por el supremo concepto, por Dios [...]".[80] La *Divina comedia* es como la representación simbólica del Juicio Final, del juicio de todas las cosas, juicio

[77] *Aesthetik.* II, 334.
[78] Cf. *op.cit.* II, 568, y cf. *Phänomenologie* (Hoffmeister) 336 (trad., 277).
[79] Werke, X_2, pp. 339 s. (cit. en E. BLOCH, *El pensamiento de Hegel,* trad. esp., México, 1949, pp. 288-289).
[80] *Werke,* X_3, pp. 409 s. (cit. id. id., p. 289).

que para Hegel no es sino la historia (cf. § 12), es decir, que transcurre en este mundo, y donde el tribunal de la historia está presidido por la Idea misma. Todo lo pasajero y cambiante de este mundo aparece juzgado y terminado; pero al mismo tiempo el poema lo mantiene todavía viviente, no en su faz casual o contingente, sino escrutado y representado en su aspecto permanente, el aspecto a través del cual la Idea se autorrealiza. Lo infinito -la Idea, el espíritu- no está separado del mundo, sino que se realiza *a través de lo finito.* "Lo que los individuos fueron en sus actos y en sus sufrimientos, en sus intenciones y en sus realizaciones, es lo que son aquí, petrificados para siempre como estatuas de bronce", es decir, en el momento más esencial de cada personalidad (Francesca, v.gr., cf. *Div. Com.,* Inf. V, 133 ss).

El arte, entonces, no tiene para Hegel la mera función de entretener, ni solamente sentido religioso o social, sino que su función primordial es metafísica, la de manifestar la naturaleza última de las cosas, puesto que es la expresión sensible de la Idea.- No obstante, ninguna forma sensible puede expresar adecuadamente lo absoluto, la Idea, que no es nada sensible, sino pensamiento.

16. *La religión*

El arte es sólo una forma del espíritu absoluto, y no su figura más alta, pues ningún objeto sensible puede adecuarse en plenitud al espíritu; el arte está forzado a tener que darle configuración sensible a su contenido, pero por su propia índole el espíritu no puede nunca realizarse perfectamente en la exterioridad. Y en tanto la poesía abandona lo sensible, el arte comienza a disolverse y se halla en camino de convertirse en representación.

La *representación (Vorstellung)* es la forma o medio propio de la religión -así como la intuición sensible lo era del arte. Hegel entiende por "representación", aproximadamente, lo que por lo común llamamos pensamiento, es decir una especie de imagen a la que se le otorga sentido universal,[81] un pensamiento envuelto en ropaje imaginativo y por tanto todavía atado a lo sensible. Cuando se sostiene, v.gr., que Dios ha creado el mundo,[82] nos encontramos, según Hegel, con una representación mediante la cual la inteligencia común, no educada filosóficamente, se figura en forma temporal y contingente el proceso intemporal y necesario por el cual la Idea se pone fuera de sí en la realidad (cf. § 9, y aquí, más adelante nota 85); la Trinidad divina,[83] para tomar otro ejemplo, expresa el movimiento dialéctico de la Idea. -Por otro lado, en tanto que la obra de arte se ofrece nada más que como tal, la representación religiosa remite explícitamente a lo Absoluto, al dios, como algo que está más allá del sujeto. El concepto de religión tiene tres momentos: 1) el momento de lo universal, el espíritu puro. Dios (el Reino del Padre); 2) la particularización, la diferencia, los sujetos particulares (el Reino del Hijo); 3) la unión de los sujetos con Dios, el retorno hacia sí, el culto (la Idea en el elemento de la comunidad de los fieles o el Reino del Espíritu).

La religión, como el arte, ofrece un desarrollo histórico de su concepto. Hegel procede al detallado estudio del saber histórico-religioso accesible en su tiempo subordinándolo a su concepto. Comienza con I) la *religión natural (Naturreligion),* donde lo divino aparece como sustancia natural (distingue la magia, la religión china, el hinduísmo, el budismo, el zoroastrismo, la religión siria o religión del dolor -culto de Adonis- y la

[81] Cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Lecciones sobre la filosofía de la religión),* ed. Lasson, I, i, 115.
[82] Cf. *op. cit.,* 113.
[83] *Phil. d. Religión,* II, ii, 53 ss.

religión egipcia o religión del enigma). Luego siguen las religiones de la 2) *individualidad espiritual,* en las cuales lo espiritual se eleva sobre lo natural: a) el judaismo o religión de la sublimidad, donde se da una total separación de espiritualidad y naturaleza; b) la religión griega o religión de la belleza, en la que se encuentra una íntima unidad entre espíritu y naturaleza; y c) la religión romana o religión de la utilidad (*Zweckmässigkeit),* donde a Dios se lo concibe como sujeto, pero en tanto persona individualizada.

La c) *religión absoluta* la ve Hegel en el cristianismo. Allí Dios es unidad de substancia y sujeto, espíritu absoluto. En Cristo, Dios es a la vez Dios y hombre. El cristianismo

> implica el dogma de la unidad de la naturaleza divina y humana, revelada a los hombres por Cristo: Hombre y Dios, la Idea objetiva y la subjetiva, forman aquí una unidad.[84]

En definitiva, el espíritu absoluto es Dios: el espíritu, que es manifestación o revelación (cf. § 5).

> Un espíritu que no es manifiesto, no es espíritu. Se dice que Dios ha creado el mundo; ello se expresa así como un hecho ocurrido una vez, que no ocurre nuevamente, como determinación tal que puede ser o no. Según esto, Dios hubiera podido manifestarse, o también no; es en cierto modo una determinación arbitraria, contingente, que no pertenece al concepto de Dios. Pero Dios en cuanto espíritu es esencialmente esto: ser para otro, manifestarse; Él no crea una ve/, el mundo, sino que es el creador eterno, este manifestarse eterno. Esto es Él, este *actus;* esto es su concepto, su determinación.[85]

Por ello Hegel puede decir que la religión cristiana es la religión manifiesta, pues es "el espíritu para el espíritu"[86] -religión manifiesta *(offenbare),* no simplemente revelada *(geoffenbarte)* como una verdad que le viniera de fuera al espíritu, sino la del espíritu mismo. Según lo cual Dios no es un ente trascendente, sino que su realidad la tiene en la vida del espíritu, y no sería nada sin ella (cf. § 10).

17. *La filosofía*

Sin embargo, en la religión subsiste aún la dualidad entre lo finito y lo infinito, entre el hombre y Dios, y tal relación se la capta en la forma de la representación. Sólo la razón supera tales oposiciones. Lo peculiar de la filosofía es que la Idea absoluta (Dios) se reconoce a sí misma en su "medio" propio, el concepto, porque la Idea es pensamiento: la filosofía es el momento en que la Idea -el fundamento último de todo- se piensa a sí misma, en que ella es a la vez sujeto y objeto y reconoce esta identidad, que es al par identidad del pensamiento (Idea) consigo mismo, la νοησις νοησεως [87] (cf. Cap. VI, § 7). La filosofía también se desarrolla históricamente según un orden que, en líneas generales, es el orden de la Idea. Hegel fue el primero en ver con entera claridad, y en desarrollar en detalle, la teoría según la cual la historia de la filosofía no significa -tal como se la consideraba hasta su tiempo y aún hoy la consideran muchos- una serie caótica de doctrinas sin relación las unas con las otras y caprichosamente antagónicas; por el

[84] *Werke* XIII. 124 (cit. por Bloch, p. 324).
[85] *Phil d. Religion,* 11, ii 35.
[86] loc. cit.
[87] Al final de la *Enciclopedia,* Hegel cita y hace suyas estas palabras de Aristóteles.

contrario, discierne en esa historia el proceso dialéctico progresivo por el cual la Idea alcanza paulatinamente el conocimiento completo de sí:

> Según esta idea sostengo que la sucesión de los sistemas de la filosofía *en la historia* es *la misma* que la *sucesión en la deducción lógica* de las determinaciones conceptuales de la Idea.[88]

Así como cada determinación del pensamiento, tomada aisladamente es una abstracción (§7) y, como tal, falsa, pues "lo verdadero es el todo" (cf. § 3) del mismo modo cada sistema filosófico, tomado aisladamente, no representa más que un enfoque parcial de la Idea, la expresión sólo de algún o algunos momentos de ésta, y su verdadero sentido y "verdad" (cf. § 9) lo logra en tanto representa la superación de las etapas lógicamente anteriores (cf. Cap II § 6) El orden que enseña la *Lógica* parte del ser, y de allí pasa a la nada luego al devenir, más adelante al ser-para-sí, etc.; y así se encuentra en la historia de la filosofía de Parménides (el ser puro), los sistemas orientales y en especial el budismo (la nada), Heráclito (el devenir), los atomistas (el ser-para-sí) etc., hasta llegar a la filosofía de Hegel, en la que se contienen y superan todos los sistemas anteriores, porque en él la Idea se ha desplegado por completo y ha llegado a su absoluto autoconocimiento.

[88] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Lecciones sobre la historia de la filosofía),* en *Werke* (Glockner), XIII, 43. -Sobre el tema de la historia de la filosofía en general, cf. A. P. CARPIO, *El sentido de la historia de la filosofía* (Buenos Aires, Eudeba, 1977); sobre Hegel en particular. Cap.IV, secc.i (pp. 110-139).

BIBLIOGRAFÍA

Hegel es autor de lectura muy difícil. Se recomienda empezar a leerlo, antes que por sus libros propiamente dichos, por sus cursos universitarios: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* trad. GAOS, Madrid, Revista de Occidente (y Universidad de Puerto Rico), varias ediciones; *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* trad. W. ROCES, México, Fondo de Cultura Económica, 1955 (versión que, sin ser irreprochable, puede sin embargo utilizarse; no así la de E. Terrón, Editorial Aguilar). Además hay traducciones responsables de la *Fenomenología del espíritu,* por el mismo W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966 (que, sin embargo, tiene tallas), y de la *Ciencia de la lógica,* trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Hachette, 1ª ed. 1956. La trad. de la *Enciclopedia,* por E. Ovejero, publicada primero en Madrid por V. Suárez, y reeditada luego en Buenos Aires por la Editorial Claridad, es absolutamente inutilizable.

Libros sobre Hegel hay muchos, pero son pocos los que realmente pueden ayudar al principiante; en función exclusivamente de los intereses de éste, mencionamos las siguientes obras:

G. R. G. MURE, *The philosophy of Hegel,* London. Oxford University Press, 1965. Excelente exposición del sentido general de la filosofía hegeliana, luego de los escritos teológicos juveniles, la *Fenomenología* y por último del sistema.

W.T. STACE, T*he Philosophy of Hegel. A Systematic Exposition.* New York, Dover, 1955. En nuestra opinión, la exposición del sistema más completa y clara que conozcamos, si bien el tratamiento de la filosofía de la naturaleza es excesivamente sumario. Las críticas que se le han hecho son inesenciales -como las de W. Kaufmann, *Hegel,* trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1968 (libro por lo demás inútil, como no sea por algún chisme).

N. HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán, t*omo II: *Hegel,* trad. esp., Buenos Aires, Sudamericana, 1960, le puede servir al principiante en algunos capítulos, como el I. o los tres primeros apartados del 111; pero, por lo demás, sólo resulta accesible cuando ya se conoce a *Hegel* (es el defecto que, en mayor grado, tiene W. Moog, *Hegel y la escuela hegeliana.* trad. esp., Madrid, Revista de Occidente, 1931).

J. ROYCE. *El espíritu de la filosofía moderna,* trad. esp., Buenos Aires, Nova. 1947 (Capítulo Vil, y Apéndice C), y *El idealismo moderno,* trad. esp., Buenos Aires, Imán, 1945, son obras excelentes y verdaderamente introductorias, al par que profundas.

H. MARCUSE, *Reason and Revolution,* Boston, Beacon. 1964. Este libro, cuya primera parte se ocupa de Hegel. Está traducido al español.

J. M. FINDLAY, *Hegel: A Reexamination,* New York, Collier, 1962. También ha sido traducido al español este libro de un miembro de la escuela de filosofía lingüística; no es sin embargo todo lo claro que quisiera ser.

J. G .HIBBEN, *Hegel's Logic. An Essay in Interpretation,* New York, Scribner's, 1902. Excelente introducción a la lógica hegeliana.

CAPITULO XII

EL MATERIALISMO HISTÓRICO MARX

1. *Aclaraciones previas*

El estudio de **Karl Marx** (1818-1883) presenta especiales dificultades, no tanto por su pensamiento mismo, cuanto por la serie de malentendidos que *corren* a *su* respecto, y que oscurecen su comprensión y entorpecen la lectura directa de sus textos. Ante todo es preciso aclarar que no debe confundirse a Marx con el llamado "Diamat",[1] la filosofía "oficial", por así decirlo, del Estado soviético, porque aunque ésta se remita a Marx y se fundamente en última instancia en él, el Diamat es una elaboración, y en muchos aspectos transformación -y aun desvirtuamiento- de las ideas de aquél: transformación por obra de Engels, de Plejanov, de Lenin, de Stalin, etc., quienes es discutible que hayan respetado y captado el fondo del pensamiento original de Marx. En lo que sigue, la exposición se ceñirá exclusivamente a Marx mismo.- Pero respecto de éste ocurre que ha sido interpretado de las maneras más diferentes y contradictorias que quepa imaginar- Shakespeare decía que "el demonio puede citar las Escrituras para sus propósitos", esto es, que siempre es posible encontrar una cita o un pasaje que se adapte o pueda adaptarse a lo que se pretende demostrar o sostener. Y. en efecto, se han hecho de Marx interpretaciones totalitarias, como la comunista corriente, y otras democráticas; se ha visto en él al defensor de un riguroso estatismo donde el individuo no contaría para nada, y se lo ha considerado también como un individualista[2] -y no falta quien lo haya incluido en una historia de la filosofía de la existencia.[3]

Tal variedad -y hasta podría decirse confusión- de interpretaciones depende de varias causas. En primer lugar, las relaciones que el marxismo mantiene con la política -y esta última no es por lo general buen tribunal para aclarar las cosas-, y especialmente la circunstancia de que el comunismo soviético se haya apropiado, digamos así, durante largo tiempo del pensamiento marxista hasta el punto de llevar a creer que fuese su único y autorizado representante. En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que Marx fue

[1] "Diamat "es abreviatura de "materialismo dialéctico". Sobre éste puede verse I. M. BOCHENSKI, *Der sowjetische dialektische Materialismus,* München. Lehnen, [2]1956 (trad. esp., *El materialismo dialéctico,* Madrid, Rialp): H. MARCUSE, *Soviet Marxism. A Critical Analysis.* New York. Vintage Books (Random House), 1961 (trad. esp., Alianza Editorial); G. A. WETTER, *Hombre y mundo en la filosofía comunista, t*rad. esp., Buenos Aires, Sur, 1965, y sobre todo, del mismo WETTER, *Der dialektische Materialismus,* Wien, Herder, 1952 (hay trad. esp.), ya citado en el Cap. VII, nota 1. -A las consideraciones precedentes es preciso agregar que el colapso del imperio soviético y de sus satélites, le ha quitado al marxismo gran parte de su "prestigio", si no todo, y que sean de esperar nuevas interpretaciones y formulaciones. Entre los manuales soviéticos, puede mencionarse V. AFANASIEV, *Fundamentos de filosofía,* trad. esp., Moscú, Editorial Progreso (sin fecha, probabl. alrededor de 1960).

[2] Es lo que sucede con H. MARCUSE, *Reason and Revolution,* Boston, Beacon Press, 1960 (hay trad. esp.), o con *Marx* y *su concepto del hombre* (trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1962), del psicólogo E. FROMM.

[3] Cf. H. KNITTERMEYER, *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart,* Wien, Humboldt. 1952. pp. 135-152.

durante largo tiempo un ignorado en la enseñanza e investigación universitarias, lo que relegó su estudio a otros niveles y seguramente conspiró contra su adecuada comprensión; sólo en los últimos cuarenta años, más o menos, ha cambiado esta situación, y se han multiplicado estudios y ensayos hasta el extremo de haberse convertido Marx, por razones no siempre filosóficas, casi en moda -cosa poco propicia para la seriedad del pensamiento. En tercer lugar -y ello tiene relación con aquel cambio-, las obras que mas importancia tienen para el conocimiento del pensamiento *filosófico* de Marx -los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) y *La ideología alemana* (1845-46)-[4] no se publicaron, si se exceptúan unos pocos fragmentos, hasta 1932. Esto significa que todos los estudios hechos sobre Marx hasta esa fecha -piénsese, por ejemplo, en Lenin-desconocían sus obras quizás más decisivas. Por último es preciso tener en cuenta que no existe hasta hoy todavía una edición completa y satisfactoria de la totalidad de sus obras.

La exposición que sigue no pretende, ni remotamente -y menos aun que con otros filósofos (cf. Prefacio)-, presentar la totalidad del pensamiento marxista, sino que se limita a su aspecto más propiamente filosófico dentro de los escritos de los años 1844 a I 846, casi exclusivamente. Sin duda, ello ha de constituir una mutilación, pero con todo parece hallarse allí el núcleo más vivo de su pensamiento, y al par la raíz a partir de la cual tan sólo puede llegarse a un adecuado entendimiento del resto de su obra escrita, económica y política, y aun de su actividad política y revolucionaria.

2. Crítica de la filosofía

Marx, como la mayor parte de los hegelianos de su tiempo, estaba firmemente convencido de que la filosofía de Hegel era la expresión más acabada de su época, es decir, de la sociedad burguesa; más todavía, estaba persuadido de que, en cierto modo, la filosofía de Hegel era la filosofía perfecta, y que filosóficamente no podía irse más allá de ella -convicción que en el fondo era conclusión necesaria del sistema hegeliano mismo, con el que la serie de los sistemas filosóficos quedaba definitivamente cerrada (cf. Cap. XI, § 17). Por lo tanto, ya no debiéramos ocuparnos más de filosofía -viene a decir Marx-, sino en todo caso de realizarla, de llevarla a la práctica.

Sin duda, Marx difiere de Hegel en muchos aspectos capitales; pero en el fondo de su pensamiento se mantiene un núcleo de hegeliano convencido. Para él la realidad -y cuando Marx habla de "realidad" por lo general se está refiriendo a la realidad histórico-social, al mundo del hombre- tiene una estructura dialéctica, que se encamina hacia la perfecta racionalidad consciente. Esto lo ha demostrado Hegel de manera acabada. Pero Hegel había sostenido además que con su sistema quedaba lograda la definitiva conciliación de todas la oposiciones, la unidad y armonía entre razón y realidad, entre sujeto y objeto, entre individuo y sociedad, etc.[5] Más concretamente, Hegel creía que las formas sociales y políticas de su época eran adecuadas para el pleno cumplimiento de las exigencias racionales; que mediante el mero desarrollo gradual del sistema político-social vigente se llegaría a la realización de las supremas capacidades del hombre. Pero entonces la dialéctica quedaba detenida y se consagraban los hechos e instituciones políticos y sociales ya existentes como si fueran perfectamente adecuados a la razón.

[4] *La ideología alemana* fue escrita en colaboración F. ENGELS, y "es difícil apreciar la parte que procede de Marx y la de Engels"(A CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie el leur oeuvre,* tomo IV, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 170); con todo, suele atribuirse a Marx la primera parte, que es la más importante.
[5] Aquí y en lo que sigue se utilizan algunas fórmulas y expresiones tomadas de H. MARCUSE, *Reason and Revolution,* pp. 259 ss.

Vistas así las cosas, la dialéctica hegeliana se le ofrecía a los ojos de Marx con una notable ambigüedad. Porque, por una parte, aparece concluida: con el sistema de Hegel el proceso dialéctico ha llegado a su cumplimiento final (*Vollendung),* y no sólo habría terminado la filosofía, sino que quedaba consagrada la monarquía prusiana conservadora y reaccionaria, y el cristianismo, no menos reaccionario, de la Iglesia oficial -en una palabra, quedaba consagrado el *status quo.* Pero, por otra parte, la dialéctica, si era el movimiento de la realidad misma, su pulso, su vida, no podía detenerse sin que la realidad misma se detuviera y desapareciera; por tanto, la dialéctica debía ser esencialmente abierta y "revolucionaria". Marx se inclina decididamente a interpretarla en este sentido.

En efecto, sostiene Marx que las contradicciones están lejos de haber quedado finalmente conciliadas. La verdad -en el sentido hegeliano de la palabra-, los principios de la razón, *no* coinciden con el orden social y político existente. Hegel había enseñado que "lo verdadero es el todo" (cf. Cap. XI, § 3), esto es, una totalidad que tiene que estar presente en cada elemento singular de tal manera que si un solo aspecto o un solo hecho no pudiese conectarse racionalmente con el proceso dialéctico total, la verdad de la totalidad quedaría manca. Y justamente esto es lo que Marx señala: que hay en el mundo humano un elemento irracional, inadecuado respecto de la Idea, desajustado o inarmónico respecto de la totalidad, y que es señal de que la verdad todavía no se ha realizado cabalmente, de que la plena racionalidad aún falta.

Ese hecho irracional, esa contradicción que el sistema hegeliano dejaría subsistir, ese elemento de carencia, es la *existencia del proletariado.* La sola presencia de éste contradice la supuesta realidad de la razón, porque el hecho del proletariado significa la existencia de una clase social entera que representa la negación de la razón. En efecto, Hegel había sostenido en su *Filosofía del derecho* que la propiedad es la manifestación exterior de la persona libre; pero el proletariado es la clase totalmente desposeída, la que carece de toda propiedad, y por tanto ni es libre ni es persona, si es que, siguiendo a Hegel, la libertad y la personalidad se objetivan y apoyan en la propiedad. Hegel, había enseñado también que el hombre es hombre gracias al espíritu -esto es, mediante el ejercicio de las actividades espirituales, como el arte, la filosofía, donde se encontraría la forma más perfecta de vida humana-; pero entonces ocurre que el proletario está completamente separado de esa esencia, por la sencilla razón de que las condiciones de su existencia no le permiten ocuparse de nada de ello; agobiado por su trabajo, por sus necesidades puramente animales que a duras penas logra calmar, el proletario carece de la posibilidad de acceder a las formas de vida propiamente humanas, a la cultura. El proletario es entonces un hombre que no puede realizarse como hombre. Escribe Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos:*

> De esto resulta que el hombre (el obrero) sólo se siente obrando libremente en sus funciones animales, en el comer, beber y engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente sólo como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.[6]

La existencia del proletariado, pues, es el testimonio de que la razón no está plenamente realizada. Según Marx, las reconciliaciones del sistema hegeliano están logradas tan sólo en el reino del pensamiento, pero *no* en la realidad, porque el suyo es

[6] Ö*konomisch-philosophische Manuskripte [Manuscritas filosófico-económicos]* (que abreviaremos M) M I 3, p. 86; H p. 35; trad. esp. Rubio, p. 109, retocada (M indica *Marx-Engels Gesamtausgabe.* Nos atenemos al texto de G. Hillmann (quien reproduce la paginación de M, en K, Marx. *Texte zu Methode und Praxis,* II, München, Rowohlt, 1966, que citamos H). En general seguimos la trad. esp. de Rubio Llorente, *Manuscritos: economía y filosofía,* Madrid, Alianza Editorial, 1968, que se cita R).

"un superar pensante que deja intacto su objeto en la realidad".[7] La realidad social y política de la época es contradictoria, está colmada de antagonismos que aún no han sido conciliados, de manera que la historia y la realidad social "niegan" a la filosofía. Por lo tanto de loque se trata, según Marx, es de llevar a cabo la coincidencia entre los hechos y la razón, pero no en el plano abstracto del pensamiento, no en el plano meramente especulativo, sino en el plano social y político. Y tal tarea no puede cumplirse sólo teoréticamente, mediante la teoría filosófica, sino que ha de consistir en la praxis[8] socio-política y, en definitiva, revolucionaria. Éste es el sentido de la famosa tesis XI, de las llamadas *Tesis sobre Feuerbach:*

> Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*[9]

Marx sostiene entonces que lo que importa ahora ya no es propiamente filosofar, sino modificar el mundo -entiéndase, el mundo humano (aunque ello lleva consigo a la vez la transformación del mundo natural, cf. § 3)-, y en este sentido niega la filosofía (como pura teoría) y pretende reemplazarla por la praxis. Porque la filosofía -Hegel y toda la historia de la filosofía hasta Hegel- es pura teoría, y la teoría deja las cosas tal como están, y la teoría en su forma más perfecta (Hegel) ha declarado que todo lo real es racional a pesar de que un aspecto muy importante de la realidad, el proletario, está excluido de la racionalidad -por todo ello hay que sustituirla por la praxis:

> la solución de las mismas oposiciones *teóricas sólo* es posible de medo *práctico,* sólo es posible mediante la energía práctica del hombre y [...], por ello, su solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento, sino una *verdadera* tarea vital que la *filosofía* no pudo resolver precisamente porque la entendía *únicamente* como tarea teórica.[10]

La solución de los problemas del hombre sólo se alcanzará mediante la praxis revolucionaria, esto es, la acción críticamente dirigida.

3. *Idea del hombre*

Qué sea el hombre, no puede determinarse a partir del espíritu ni de la Idea, sino a partir del hombre mismo, de lo que éste es concretamente; el hombre de que se debe hablar es

> [...] el *hombre* real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando y exhalando todas las fuerzas naturales [...].[11]

[7] M 166; H 122; R 200.

[8] En su significado más general, teoría -el conocimiento puro- y praxis (πραξις) -la acción-son actividades de signo contrario; porque en tanto que en el conocimiento lo determinante es el objeto y lo determinado el sujeto, en la acción ocurre al revés: el sujeto es lo determinante y lo determinado o modificado es el objeto. Pero cf. Cap. X, § 3.

[9] M 1 5, p. 535; H 192; *La ideología alemana,* trad. Roces, Montevideo, Pueblos Unidos, 1968, p. 668, retocada.

[10] Mss. M 121; H 82; R 151, retocada.- De este modo se plantea la pregunta acerca de si el pensamiento de Marx puede todavía llamarse "filosofía". Cf. H. MARCUSE, *op. cit,.* pp. 258. 261, 275 s. J -Y. CALVEZ. *La pensèe de Kart Marx* (Paris, Éditions du Seuil. 1956), p. 17: "...el marxismo no es ni pura ciencia económica, ni pura especulación filosófica, sino teoría del obrar *(agir)":* cf. también pp. 42. 105. 107. K. LOWITH, *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart. Kohlhammer. ' 1964; hay trad. esp.). p. 108, sostiene que se trataría de "un género de filosofía totalmente nuevo, que ya no es filosofía en el sentido que hasta ahora ha tenido".

[11] Mss. M 160; H 116: R 193.

La esencia del hombre la había buscado la filosofía anterior, especialmente la moderna desde Descartes a Hegel, de manera puramente interior al individuo, por así decirlo, en una relación inmanente a él, y entonces lo había definido en función de la autoconciencia; en consecuencia, había llegado a una determinación válida para todo tiempo y lugar, y por ende abstracta.

> Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo; el hombre es el mundo del hombre: Estado, sociedad.[12]

El hombre no es el *"ego"* del *ego cogito;* sino que el hombre *es* su mundo humano. En lugar de buscar la esencia del hombre como determinación interior, Marx la busca entonces en las relaciones "exteriores" que cada hombre mantiene con la naturaleza y con los otros hombres en el conjunto de sus relaciones sociales, con "el mundo del hombre".

> [...] la esencia humana no es algo abstracto e inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.[13]

Y esas relaciones, la sociedad y la naturaleza, no las piensa Marx como algo dado y estático, que fueran objeto de la pura contemplación (teoría), sino como realizaciones del hombre mismo, como creaciones suyas, y, según se verá (cf. § 6), históricamente cambiantes; de tal manera que se da un juego recíproco entre el individuo y la sociedad, en el que ambos se constituyen. Dicho de otro modo, Marx concibe al hombre como el *ente que se produce (erzeugend) a sí mismo.*[14] Y ese acto autogenerador del hombre es *el trabajo:* "el trabajo es el acto de la autoproducción *(Selbsterzeugungsakt)* del hombre".[15]

Marx se coloca así en radical oposición con la mayor parte de la tradición filosófica, y ante todo con Aristóteles, quien había visto la esencia del hombre en la razón teórica, y quien había señalado como su meta la pura contemplación (cf. Cap. VI, §§ 6 y 9). Es cierto que Hegel (sobre las huellas de Kant, cf. Cap. X, § 3), había entrevisto la importancia del trabajo, y en ello justamente reside "lo grandioso" de la *Fenomenología del espíritu;*[16] pero Hegel sólo tuvo en cuenta el aspecto abstracto espiritual del trabajo,[17] lo consideró propiamente como actividad de la Idea, no del hombre y fundamentalmente como actividad de conocimiento. Para Marx, por el contrario, el trabajo es una relación real del hombre con las cosas mismas, con la naturaleza y con los demás hombres, praxis histórico-social:

> el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida [...].
>
> Lo que [los hombres] son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen.[18]

[12] *Critica de la filosofía del derecho de Hegel,* trad. A.R. y M.H.A., Buenos Aires. Ediciones Nuevas. 1965, pp. 8-9.
[13] Tesis sobre Feuerbach 6, H 191; I*d. al,* p. 667. retocada.
[14] Cf. M 156, 167 H 113, 123; R 189-190, 201.
[15] M 167; H 123; trad. mía. (cf. R 201).- En rigor, puesto que Marx habla de una *Aufhebung der Arbeit* (superación del trabajo), quizás no sea enteramente lícito decir que la esencia del hombre sea el trabajo, sino más bien la praxis como acción transformadora que incluye el pensamiento como momento suyo. Sin embargo, el sentido de la expresión *Aufhebung der Arbetl* es oscuro, por no decir misterioso. En todo caso el trabajo sería el *primer* acto humano; cf. cita correspondiente a la nota 18.
[16] Cf. M 156; H 113; R 189.
[17] Cf. M 157; H 114; R 190.
[18] *La ideol, al.,* trad. cit., p. 19.

El trabajo constituye entonces la esencia del hombre, el modo cómo este concretamente es, el medio para su realización y para el desarrollo completo de sus posibilidades, para su satisfacción y para su felicidad.

El vocablo "producir" deriva del latín, *pro-ducere* (de *ducere,* "llevar", "conducir"; y *pro,* que señala el acto de poner algo de manifiesto, de exteriorizarlo): significa la acción mediante la cual el hombre hace algo sacándolo de sí y poniéndolo fuera de sí, en la naturaleza. El trabajo es la traducción en realidad objetiva de lo que por lo pronto es sólo una representación. Por ejemplo, el carpintero va a fabricar una mesa; para ello ha de tener primero una idea o representación de lo que quiere hacer, y precisa además un material donde esa idea se objetive, la madera. La operación del trabajo estriba en que el carpintero transforma la madera mediante sus herramientas hasta el momento en que la mesa esté lista: entonces ha logrado objetivar plenamente lo que en primera instancia era solamente una idea.

Es cierto que también el animal "trabaja", pero en tanto que el trabajo humano está acompañado de conciencia, es un trabajo social y se realiza en un proceso histórico, nada de esto acontece en el animal, porque, ante todo, carece de conciencia. En *El capital* [*] se lee:

> Pero lo que de antemano distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que aquél ha construido la célula en la cabeza antes de construirla en la cera. Al fin del proceso del trabajo surge un resultado que ya al comienzo del mismo estaba en la *representación del obrero,* es decir, que ya existía idealmente. No es sólo que éste opera un cambio de forma de la materia prima; él *realiza* en ésta al mismo tiempo su *finalidad,* que él *conoce* y determina como ley el modo de su obrar, y a la cual tiene que subordinar su voluntad.[19]

La diferencia, entonces, entre el trabajo humano y esa actividad que puede llamarse trabajo animal, consiste en que aquél está siempre precedido o dirigido por una idea o representación -esto es, en el fondo, por la conciencia. En el pasaje citado señala además Marx como categoría fundamental del trabajo la de *finalidad,* es decir, aquella forma de causalidad donde lo primero es el "efecto", pero no ya realizado, sino como meta a que tiende un proceso (cf. Cap. VI, § 5). En cuanto ese "fin" es una idea o representación, el trabajo consistirá en la objetivación o exteriorización en la naturaleza de la representación que el hombre tenga; será una objetivación de sí mismo. Entonces se da en el hombre un desdoblamiento, "no sólo intelectualmente, como en la conciencia", donde es a la vez sujeto y objeto, sino que además se desdobla "activa y realmente, y se contempla a sí en un mundo creado por él".[20]

El proceso de autoproducción del hombre mediante el trabajo es así un proceso dialéctico: un salir de sí del hombre, una exteriorización suya en la naturaleza; esto es, el trabajo significa una humanización de la naturaleza, porque en ella el hombre va dejando su huella, su impronta, sus ideas, es decir, en definitiva, su propia esencia. Y ello revierte sobre el hombre, hay como un regreso sobre sí a través de la naturaleza, porque la transformación introducida en la naturaleza lleva consigo la transformación de las condiciones de la vida humana:

[*] El primer tomo de *Das Kapital.* apareció en 1867; el segundo, en 1885; el tercero, en 1894.

[19] *El capital,* tomo I, vol. I. libro I, Cap. 1 (se cita seg. trad. de Castrada, *Trabajo* y *alienación en la "Fenomenología"* y *en los "Manuscritos",* Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, p. 63). (En la trad. de *El capital* de Roces, México. Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 200).

[20] Mss. M 89; H 57-58; R 112.

La *sociedad es,* pues, la plena unidad del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza.[21]

En este sentido, Marx pone de relieve la enorme importancia que tienen sobre la vida humana la ciencia moderna, la técnica y la industria con ellas relacionada.[22]

También en los *Manuscritos* se lee:

La producción práctica de un *mundo objetivo,* la *elaboración* de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico.[23]

En el trabajo el hombre es hombre porque allí se afirma o acredita como lo que es según su esencia; en el trabajo -y no en el medio abstracto de la conciencia-muestra su ser. Y el hombre es *Gattungswesen,* "ser genérico" o "ente genérico". Simplificando, puede decirse que esta expresión significa que lo propio del hombre reside en su *referencia a lo universal:* está referido a la naturaleza en su totalidad, su pensamiento capta los universales (conceptos), y es solidario con la totalidad del género humano.[24] Por ello su trabajo es consciente y social. El animal, en cambio, vive encerrado en su particularidad, en el "medio" que su especie le circunscribe:

Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce umversalmente; [el animal] produce únicamente bajo el dominio de la necesidad física inmediata.[25]

[21] M 116; H 77; R 146.

[22] Cf. M 121-123; H 82-83; R 150-152. También cf. *Ideol, al.,* trad. cit., pp. 68-70.

[23] M 88; H 57; R 112.

[24] La expresión *Gattungswesen* (así como *universelles Wesen)* -que puede traducirse por "ser genérico", "ente genérico", o también "esencia genérica"-, es especialmente importante en el pensamiento de Marx. Es el individuo que elimina y supera el conflicto entre la vida o el interés privado y la vida política, entre lo privado y la comunidad (cf. L. KOLAKOWSKI, Main *Currents of Marxism,* pp. 126-127).- Nótese que la expresión equivale, hasta cierto punto, a *razón,* que justamente se define como el conocimiento de lo universal (cf. Cap. II, nota 41, y Cap. VI, § 6 donde se habla del hombre). Uno de los trabajos más recientes sobre el tema (TRÁN VAN TOAN. "Note sur le concept de “Gattungswesen” dans la pensée de Karl Marx". *Revue Philosophique de Louvain,* tomo 69, nov. 1971, pp. 525-536) resume en los siguientes términos: "El hombre es *Gattungswesen* (ser genérico) en tanto que se realiza como un ser universal, y ello de varias maneras. En tanto ser vivo, está abierto a la naturaleza entera. Mediante el trabajo el hombre asocia la naturaleza a su vida transformándola efectivamente en su cuerpo orgánico. Su pensamiento capta los objetos universales, es decir los géneros, los conceptos. En tanto ser pensante, el individuo humano se identifica con el género humano en su conjunto. Sin embargo, el hombre no es inmediatamente *Gattungswesen:* le es preciso realizar, en el mundo del trabajo, su unidad efectiva con los otros mediante una acción histórica común conscientemente conducida" (p. 570). Por su parte, H. MARCUSE escribe: "La naturaleza propia del hombre reside en su universalidad. Sus facultades intelectuales y físicas pueden ser realizadas plenamente sólo si lodos los hombres existen como hombres (...]. El hombre es libre sólo si lodos los hombres son libres y existen como 'seres universales'. Cuando se alcance esta condición, la vida será modelada por las potencialidades del género, el Hombre, que abarca las potencialidades de todos los individuos que comprende. El énfasis pueslo en esta universalidad coloca igualmente a la naturaleza dentro del autodesarrollo de la humanidad. El hombre es libre si 'la naturaleza es su obra y su realidad', de modo que él 'se reconoce a sí mismo en un mundo que él mismo ha hecho'" *(Reason and Revolution,* p. 275).

[25] M 88; H 57; R 112. retocada.

El animal produce tan sólo en función de sus necesidades biológicas, de modo unilateral, porque lleva una vida aislada, sólo determinada por aquellas necesidades, una vida que -usando un lenguaje que no es de Marx- podría llamarse "cerrada":

> El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella.* El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal.[26]

El hombre, en cambio, es *Gattungswesen,* está abierto a la totalidad, su verdadera esencia es la universalidad; en cuanto hombre, no se deja simplemente arrastrar por los impulsos y necesidades orgánicas, sino que es capaz de "mediatizarlos", en la medida en que entre el impulso y la producción interpone la idea o representación, el fin que quiere realizar. El hombre, pues,

> produce incluso libre de la necesidad física y sólo liberado de ella produce verdaderamente.[27]

El trabajo "verdadero", esto es, plenamente conforme a su esencia, es el que se realiza al liberarse de la necesidad orgánica, el trabajo libre. De modo que el trabajo no puede reducirse a la mera actividad "económica", a simple medio para mantener la vida orgánica, sino que es, por el contrario, en su forma plena, actividad libre y consciente como desarrollo del "ser genérico". Pero si, en cambio, el trabajo se rebaja a mero medio para la vida, la esencia del hombre se invierte, el hombre se *aliena.*

4. *El hombre alienado*

En efecto, el ser del hombre consiste en el trabajo, o, para decirlo con más exactitud, puesto que el hombre es histórico (cf. § 6), su esencia depende de las condiciones concretas del trabajo en cada circunstancia histórica; y ocurre que en la sociedad en que Marx vive, en la sociedad que él describe y critica, el hombre está *alienado,* es decir, se encuentra "ajeno" *(alienus)* a sí mismo, vive *desconociendo su propia esencia.* Esta alienación tiene lugar en todos los planos de la existencia humana -en el social, político, religioso, filosófico-; pero todas las formas de enajenación tienen su fundamento y raíz en el trabajo, puesto que en éste estriba la esencia del hombre.

El trabajo es la actividad propia del hombre. Y sin embargo ocurre que, en las condiciones históricas que Marx describe, el hombre lo desconoce: "sólo se siente obrando libremente en sus funciones animales, [...] y en cambio en sus funciones humanas se siente sólo como animal" (cf. arriba, § 2); ignora su propia esencia y asume la animal. En lugar de significar la realización espontánea, plena y gozosa de su humanidad, el trabajo paraliza las actividades propiamente humanas e impide cualquier tipo de satisfacción intrínseca. En el trabajo

> el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí [como en su propio hogar], fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado.*

[26] M 88; H 57; R 111.
[27] M 88; H 57; R 112 modificada.

> Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste.[28]

El trabajador se siente cómodo, se siente como en su lugar propio y natural *(bei sich),* cuando no trabaja, vale decir, cuando no se encuentra cumpliendo su verdadera esencia -y de ésta, en cambio, del trabajo, huye como de la peste. Sólo trabaja bajo la fuerza de una coacción- v. gr., bajo la presión del hambre-; pero en cuanto esa presión desaparece, abandona el trabajo porque éste no constituye de por sí fuente de satisfacción ninguna. Dicho con otras palabras, el trabajo se le ofrece al obrero como "trabajo forzado", esto es, forzado por sus necesidades biológicas. En lugar de constituir una *finalidad,* la satisfacción de su necesidad de ser hombre, el trabajo -es decir, el hombre mismo- queda rebajado a la categoría de simple *medio* para satisfacer necesidades puramente animales -comida, habitación, etc.

Hay entonces, en *primer* lugar, una enajenación del trabajador respecto a su propia actividad, porque siente como que no le pertenece. La actividad que debiera experimentar como la más propia -la expansión natural de sí mismo, el despliegue de sus más peculiares capacidades-, la experimenta el trabajador como sufrimiento, como "pasión" *(Leiden);* es decir, como lo contrario de una actividad.[29] Por ello el obrero niega el trabajo, pero al negarlo está negando a la vez su esencia, se está negando a sí mismo, renegando de su humanidad, y llevando una existencia puramente zoológica o poco menos.- Se da aquí, pues, una contradicción, una relación dialéctica; y el hombre es dialéctico en su raíz. Pero fácilmente puede observarse que no se trata de una dialéctica lógica, que tuviese lugar en el plano del concepto, según ocurría en Hegel; sino de una dialéctica "real", la contradicción como resorte del mundo humano.

En *segundo* lugar, el trabajador está alienado respecto del producto de su trabajo. En el producto está el obrero mismo, porque aquél es su objetivación, algo en que ha puesto su propia persona; y sin embargo ese producto no le pertenece a él, sino al capitalista, al dueño de los medios de producción:

> el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño,* como un *poder independiente* del productor.[30]

El trabajador sabe que el producto le pertenece a otro, que se le ha vuelto extraño e incluso hostil. A pesar de que él se ha puesto en el producto, no puede reapropiárselo, es decir que no puede reasumir su esencia, que sin embargo ha volcado en el producto.

Puede todavía agregarse, en *tercer* lugar, que el obrero está alienado porque no puede elegir su trabajo, la forma de realizarse; no puede elegirlo libremente de la manera que él quisiera, sino tal como se lo prescribe el lugar que ocupe dentro del proceso social de producción, lugar que a su vez está determinado por el sistema de producción, la forma de distribución de la riqueza y el poder.

> Si él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro.[31]

[28] M 85-86; H 54-55; R 109.
[29] Cf. M 86; H 55; R 109-110.
[30] M 83; H 52; R 105; cf. M 83, H 52, R 106: "el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño" (trad. R retocada).
[31] M 90-91; H 59; R I 15.

La sociedad existente es una sociedad dividida en *clases,* y la sola vigencia de éstas, según Marx, contradice la libertad, o la convierte en idea puramente abstracta; porque la "libertad" de cada uno, el ámbito o alcance efectivo de la actividad de cada individuo, está fijada por la clase a que pertenece y por la relativa libertad que esta clase posea, sin tener en cuenta las capacidades o necesidades de cada uno: no es la misma la del proletario y la del burgués. Todavía más: "la clase es la verdadera unidad social y económica; no el individuo",[32] de modo que la clase se independiza frente a aquél. En la *Ideología alemana* escribe Marx:

> [...] la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predeterminadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida, y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella.[33]

5. *Formas derivadas de alienación*

La alienación que tiene lugar en el trabajo es (cf. § 4) la forma fundamental de enajenamiento, porque afecta al fundamento mismo del hombre. De ella dependen otras formas suyas: en lo social, en lo político, en la religión y en la filosofía.

En efecto, aquella primaria *alienación* opera de modo tal que las *relaciones sociales* se deforman o pervierten, porque en lugar de ser relaciones entre personas, se convierten en relaciones entre cosas, en algo inhumano. Como la actividad propiamente humana -el trabajo-, en lugar de constituir un fin, ha pasado a ser nada más que un medio para producir mercancías, ella misma se ofrece como una mercancía más, es decir que el hombre mismo se convierte en mercancía *(Ware).*

> La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al trabajador como *mercancía.*[34]

Tanto el trabajo cuanto el trabajador pasan a ser nada más que mercancías en un mundo en el cual, cuanto más se valoran las cosas, tanto más se olvida la humanidad del hombre; la "mercancía" es "la estructura ontológica fundamental de nuestro mundo objetivo entero".[35] En lugar de estar las mercancías al servicio del hombre, está el hombre al servicio de las mercancías. Se trata entonces de un proceso de cosificación o reificación *(Verdinglichung)* –que Marx expondrá luego en *El capital* con la denominación de "fetichismo de las mercancías"- por obra del cual las relaciones entre los hombres sólo se entienden como relaciones entre las mercancías que intercambian; los hombres se consideran unos a otros sólo en función de las mercancías que producen, compran o venden. Al hombre no se lo comprende como lo que en verdad es, como persona, como fin en sí mismo, sino meramente como medio, como especie de instrumento para alcanzar un fin, comparable a una máquina o a una herramienta de trabajo. Y ello afecta todos los

[32] H. MARCUSE, *Reason and Revolution,* p. 290.
[33] *Ideol, al.,* trad. ROCES p. 61.- Pasajes como éste permiten ver la vertiente "individualista" (cf. arriba, nota 2) del pensamiento de Marx. Éste no querría disolver al individuo en el grupo o subordinarlo a él, sino más bien permitir el desarrollo libre e independiente de cada persona. y dar con el equilibrio justo entre individuo y sociedad. Cf.: "Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la 'sociedad' una abstracción frente al individuo. El individuo *es* el *ser social [...].* La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas* [...)". (M 117; H 78; R 146).
[34] M 82-83; H 52: R 105 levemente modificada.
[35] K. LOWITH, *Von Hegel zu Nietzsche,* p. 171.

estratos de la sociedad. Así para el capitalista el obrero no es nada más que un medio o instrumento para lograr ganancias; pero la recíproca también es verdadera: porque para el obrero tampoco es persona el capitalista, sino tan sólo un medio que le proporciona trabajo, necesario para su sustento.

De ello resulta también una *alienación política,* una escisión entre la vida pública, la del ciudadano, la de los intereses generales, por un lado, y la vida del individuo, su trabajo y sus intereses privados, por el otro. El Estado debiera conciliar ambos aspectos, el individual y el universal; pero no lo hace, sino que perpetúa la contradicción en la medida en que la sociedad se encuentra dividida en clases y el Estado expresa el dominio de una determinada clase -la de los que poseen mayor poder económico- sobre las demás.

Se da también una *alienación religiosa.* Ya **L. Feuerbach** (1804-1872), discípulo disidente de Hegel, había sostenido que la religión no significa nada más que la proyección de los ideales del hombre; que la religión no es sino la alienación y el desconocimiento de la verdadera esencia del hombre, porque el ente divino, Dios, no es nada más que el hombre ideal objetivado. El hombre individual se siente limitado, finito, y cree que también lo es la humanidad entera; y entonces, creyéndose incapaz de realizar plenamente la verdad, el bien, etc., proyecta estos atributos a un ente superior, a Dios. En *La esencia del cristianismo* (1841) escribe Feuerbach:

> La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana, o, mejor dicho, la esencia del hombre librada de los límites del hombre individual, es decir, sin los límites del hombre real y corporal, siendo esta esencia objetivada, es decir contemplada y venerada como si fuera una esencia propia pero diferente y distinta de él. Por ello todas las determinaciones de la esencia divina son determinaciones de la esencia humana.[36]

Es el hombre mismo el que ha forjado la imagen de Dios, puesto que ésta no es nada masque la expresión (inconsciente) de sus propios ideales o aspiraciones de infinitud (cf. Cap. IX, § 3).

En líneas generales Marx está de acuerdo con esta interpretación del fenómeno religioso, si bien la considera insuficiente porque Feuerbach lo ha explicado en el plano meramente psicológico, en tanto que él se coloca en el plano social para preguntarse cómo se produce esa objetivación y cuáles son las causas de que el hombre se desconozca. Escribe Marx:

> la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o que ha vuelto a perderse. Pero [...] el hombre es el mundo del hombre: Estado, sociedad. Este Estado y esta sociedad producen la religión, que es una conciencia invertida del mundo, porque ellos mismos son un mundo invertido.[37]

Estado y sociedad representan un "mundo invertido" porque, según sabemos, allí están invertidas las verdaderas relaciones entre el hombre y su esencia, y entre unos hombres y otros. Y ese mundo real histórico-social donde todo está al revés tiene su "conciencia de sí", pero invertida, que es la religión: invertida, porque la religión considera como real "otro mundo" que no es sino ilusión, en tanto que considera ilusión este mundo, el único real. En un mundo alienado, la religión representa el consuelo que el hombre imagina en un ilusorio "más allá", consuelo para los males que aquí, en el estado de cosas existente, no tienen remedio.

La religión

> es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad [...]. La miseria religiosa es a la ve/, la expresión de la

[36] *La esencia del cristianismo,* trad. esp. F. Huber, Buenos Aires, Claridad, 1963, pp. 26-27. corregida.
[37] *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel,* trad. citada, pp. 8-9.

> miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura abrumada, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación sin espíritu. La religión es el opio del pueblo.[38]

La esencia del hombre no está realizada en la sociedad y en el Estado, vale decir, en la verdadera realidad; pero entonces el hombre alienado la "realiza" en el mundo de la fantasía, en un "más allá". La religión expresa la existencia miserable que el hombre se ve obligado a llevar, y es a la vez la protesta contra ella, el deseo de un mundo mejor, que se proyecta falsamente en un trasmundo. Y en la medida en que la religión le permite al hombre paliar su dolor y sus desdichas, obra a la manera de un analgésico: es el opio para el pueblo sufriente.

Por último, hay una *alienación filosófica.* Según Marx, el filósofo se mueve en una contradicción, porque pretende actuar sobre la realidad sólo mediante el pensamiento, y por tanto éste será forzosamente ineficaz -es la contradicción entre la vida y el pensamiento abstracto. La filosofía materialista (Feuerbach) es "teórica", es decir, meramente contemplativa. Es verdad que el idealismo (Hegel), en cambio, ha reconocido el lado activo del hombre; pero lo ha hecho sólo "de un modo abstracto", es decir, con desconocimiento de "la actividad real, sensorial, en cuanto tal".[39] En uno y otro caso se supone que el hombre es sólo conciencia, en lugar de partir del hombre real que es praxis histórico-social. De modo que es preciso lograr una síntesis de idealismo y materialismo, y considerar al sujeto no sólo como actividad teorética, sino también práctica que se objetiva y reconoce en el objeto, y a éste como realidad humanizada, pues refleja asimismo algo que el hombre ha proyectado. Tal síntesis no es sino la praxis a la que es inmanente la teoría; y la filosofía -si es que aun quiere emplearse este término- no podrá ser más que la comprensión inherente a la praxis histórico-social, inmanente al movimiento de la realidad humana. Por ello se lee en la segunda de las Tesis sobre Feuerbach:

> La pregunta acerca de si le corresponde verdad objetiva al pensamiento humano, no es una pregunta concerniente a la teoría, sino una pregunta *práctica.* En la práctica *(Praxis)* debe probar el hombre la verdad, es decir, la realidad y el poder, la aquendidad de su pensar. La disputa sobre la realidad o la irrealidad del pensar -del que está aislado de la práctica- es una pregunta puramente *escolástica.*[40]

Habiéndose eliminado la pura teoría, la verdad no podrá consistir ya en la adecuación entre el pensamiento y la realidad independiente e indiferente respecto de él (cf. Cap. VIII, § 8); por el contrario, habrá que entenderla como el proceso por el cual el pensamiento se prueba y acredita en la práctica, se *hace verdadero;* porque sólo en la práctica -no en un "más allá", sino en el "más acá", en la "aquendidad" *(Diesseitigkeit),* en este mundo concreto histórico-social- podrá demostrar su eficacia como poder de transformación.[41] Y si todavía se plantease el problema acerca de la realidad o verdad de un pensar desconectado de toda relación con la práctica, tal problema no revestiría más

[38] op. cit., pp. 9-10.
[39] Tesis sobre Feuerbach. I. H 190; en *La ideol, al.,* p. 665.
[40] H 190: trad. nuestra (en la trad. de Roces, *Ideol, al.,* p. 666).
[41] Hay aquí una coincidencia -ni fortuita ni única-del marxismo con el p*ragmatismo.* que pasa por ser algo así como la filosofía "nacional" norteamericana. El núcleo del pragmatismo, en efecto, reside en su concepción de la verdad, y uno de sus fundadores, W. James (1842-1910), sostenía que se trataba de un método consistente "en tratar de interpretar cada noción de acuerdo con sus consecuencias prácticas respectivas", de manera que las ideas "son verdaderas en la medida en que nos auxilian a entablar relaciones satisfactorias con otros sectores de nuestra experiencia" *(Pragmatismo,* trad. esp., Buenos Aires, Emecé. 1945. pp. 48 y 56).

interés que el que puedan tener las disputas meramente verbales (cf. Cap. IX, § 10). Así se comprende mejor el sentido de la Tesis XI, ya citada (cf. § 2): "Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo".*

6. *El materialismo histórico*

Ya se adelantó (cf. §§ 3 y 4) que el hombre es un ente histórico, tal como el mundo social que es su obra y que a la vez lo constituye al hombre. Todo ello insinúa que el pensamiento marxista desemboca en una filosofía de la historia.

Pues bien, la historia no es nada misterioso; no es, ante todo, un proceso producido y dirigido por la Idea absoluta, no es el devenir para sí de la Idea, el saber absoluto que se produce a sí mismo. Por el contrario, para Marx el sujeto de la historia es el hombre concreto en su mundo social y económico, el conjunto de las relaciones sociales, el hombre que se crea a sí mismo en el trabajo:

> *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano.[42]

En tanto que según Hegel la Idea dominaba la historia y su dialéctica, y por ende constituía la clave de la historia, para Marx se trataría de leer la historia por sí misma -no en función de algo trascendente a ella, según le parece serlo la Idea hegeliana. Hegel vio, sin duda, que la historia es un proceso dialéctico; pero la consideró como dialéctica de ideas, sin percatarse de que se trata de una dialéctica "real". Por ello Marx *invierte* el enfoque hegeliano:

> Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, su reverso. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y éste la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y transpuesto a la cabeza del hombre.[43]

Hegel no habría hecho sino invertir la verdadera relación entre las cosas, dando la consecuencia por principio, y el principio por efecto; por tanto, no hay más que colocar las cosas en su orden debido:

> El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que en él la dialéctica aparece invertida, vuelta del revés. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho enderezarla, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.[44]

La filosofía idealista de la historia no ve en ésta si no el desarrollo de las ideas -religiosas, filosóficas o políticas-, a las que se ha separado artificialmente de sus fundamentos socio-económicos. Pero de ese modo se olvida lo material del régimen de las relaciones de producción. El verdadero basamento de la vida humana, y por tanto de

[42] M 125; H 85; R 155. Cf. M 162, H 118. R 196.
[43] *El capital,* trad. Roces, tomo I, p.17. retocada.
[44] *op. cit.,* p. 18.

la historia, está en la actividad práctica de los hombres. Por ello, en oposición al idealismo, esta teoría se llama *"materialismo" histórico:* no porque el hombre sea "materia", sino porque no es primariamente "conciencia", según quería el idealismo, sino un ente práctico social en viva relación con la sociedad y con la naturaleza.**[45]** Todas las ideologías, los sistemas de ideas (políticas, jurídicas, artísticas, morales, etc.) mediante los cuales los hombres toman conciencia de lo que son o creen ser, no son de por sí autónomos, sino reflejos de la estructura socio-económica de que brotan, superestructuras de la estructura básica:

> La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción materia! y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento.**[46]**

De manera que "no es la conciencia la que determina a la vida, sino la vida la que determina la conciencia"; la vida concreta y real de los hombres tal como éstos la llevan a cabo en "un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas" y según "el intercambio que a él corresponde"**[47]** esto es lo que determina sus ideas. Sin embargo, ello no significa que el hombre individual sea mero producto de la sociedad; su índole activa, práctica, impide caer en tal consecuencia. Por el contrario, reactúa constantemente: "las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias".**[48]** Y esa transformación incluye a la misma naturaleza, que, según se dijo, se va humanizando por obra del trabajo y se convierte en un producto histórico más:

> [...] el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones [...].**[49]**

[45] Cf. M 160. H 116. R 193. citado arriba, a nota 11. En la primera formulación del materialismo histórico se lo llama "humanismo naturalista", formulación que "está determinada por la crítica que loma como punto de partida, en lugar del espíritu absoluto, la naturaleza antropológica'" (K. LÖWITH, *op. cit.,* p. 301; cf. M 121 ss y 160 ss. H 82 ss y 116 ss, R 150 ss y 193 ss). Sobre el significado del término "materialismo" en Marx, cf. L. LANDGREBE. *Fenomenología e historia,* trad. esp. (Caracas, Monte Avila, 1975). pp. 139 y 140 s.; G. WETTER, *Hombre* y *mundo...,* cit., p. 25; E. FROMM. *Marx y su concepto del hombre,* p. 25; R. MONDOLFO, *Materialismo histórico, bolchevismo* y *dictadura.* Buenos Aires, Ediciones Nuevas. 1962, p. 29. En un sentido más particular, el materialismo histórico sostiene, siempre contra el idealismo, que ningún modo de considerar las cosas, que ninguna teoría, carece de supuestos, sino que siempre parte de supuestos reales. (En la trad. esp. de la *Ideol, alemana,* p. 27, se vierte erróneamente por "no es algo incondicional" lo que debe leerse "no carece de supuestos", y "condición" en lugar de "supuestos"). Sobre el tema de los "supuestos" en filosofía, cf. Cap. III, § 10, cap. XIII, 5 7, y Cap. XIV. § 20.

[46] *Ideol, alemana,* p. 26. Por "ideología" entiende Marx la justificación engañosa y enmascarada de los intereses de una clase. Cf. *op. cit.,* pp. 50-51: "las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas".- El señalado es el concepto marxista de ideología; naturalmente, hay otros.

[47] *Ideol, al,* p. 26.

[48] *op. cit.,* p. 41

[49] *op. cit.,* p. 47.

7. *La marcha de la historia*

Ahora bien, esa dialéctica entre el hombre y su mundo, y entre el hombre y la naturaleza, representa una transformación continua, y por tanto, de acuerdo a las formas de trabajo y de producción, también se transforman las determinaciones del hombre, que, lejos de ser determinaciones fijas, son cambiantes, históricas. La dialéctica es entonces la marcha de la historia misma, cuya entraña o fuerza motriz la constituyen las contradicciones, porque en cada momento histórico los contrastes y oposiciones que le son propios obran como factores impulsores del desarrollo: la burguesía dentro del mundo feudal, el proletariado dentro de la sociedad burguesa, sus respectivos modos de producción, en oposición al sistema vigente en cada caso, constituyen las fuerzas que mueven la historia. El "Prefacio" a la *Crítica de la economía política* (1 857) suele considerarse como el *locus* clásico para este aspecto del pensamiento de Marx. Allí se lee:

> En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus tuerzas productivas materiales.[50]

Según se trate de una sociedad primitiva, en la cual sus miembros se dedican solamente a la caza; o donde ya haya agricultura; o donde además de agricultura haya acumulación de capitales; o donde además haya grandes fábricas; en cada caso -caso que, al propio tiempo, significa una diferente época histórica- las relaciones que se establezcan entre los hombres serán diferentes, y por tanto serán también diferentes los hombres mismos.

> El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.

Marx entiende por "relaciones de producción" el conjunto de técnicas de que en cada caso se dispone, y la manera cómo se adquieren y distribuyen los productos. Tales relaciones constituyen el suelo del que dependen todas las demás formas de vida humana, la superestructura *(Überbau)* -lo cual no excluye que estas otras estructuras influyan sobre la base económica, sino que lo que Marx critica es más bien que se considere un elemento aisladamente de los otros en lugar de atender a la realidad de la interdependencia dialéctica de los diversos factores. Sin embargo, *en última instancia,* la base económica es el factor decisivo, y por ello puede decir Marx en este pasaje (que, por lo demás, es polémico) que no son el Derecho y la política lo que determina el modo de ser de una sociedad determinada, sino que, al revés, son las condiciones económicas las que producen ciertas formas jurídicas y políticas como estructuras secundarias suyas, las cuales, por estar apoyadas sobre las condiciones fundamentales (las relaciones de producción), Marx las llama "superestructuras".

> El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia.

[50] *Contribución a la crítica de la economía política,* trad. C. Martínez y F. Mazía, Buenos Aires, Ediciones Estudio. 1 970. Esta cita, y todas las que siguen sin otra indicación, corresponden a las pp. 8-10 de esta traducción.

La manera concreta cómo en cada momento histórico se desenvuelve la producción determina la respectiva estructura social, las formas políticas vigentes y el carácter del arte, la religión, la filosofía, etc., de esa sociedad. De modo tal que no es la conciencia, como entidad abstracta y aislada, la que determina el ser del hombre; sino que es el ser pleno del hombre, su actividad práctica social, lo que lo determina en cada caso. Ahora bien:

> Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí.

Aquí Marx se refiere a la "dinámica" histórica misma: la historia se mueve impulsada por las contradicciones, según ya se dijo. Cuando se produce una de esas conmociones llamadas "revoluciones", ello ocurre por un desajuste. Piénsese en la Revolución Francesa: las condiciones económicas de la sociedad francesa, las fuerzas productivas materiales de esa sociedad, estaban ya francamente encaminadas hacia el proceso moderno de industrialización; en tanto que las estructuras políticas y jurídicas del país eran en esencia estructuras feudales, vale decir, estructuras que correspondían a una época ya totalmente sobrepasada; dada entonces la incompatibilidad o contradicción entre las nuevas fuerzas de producción y la realidad político-jurídica entonces vigente, estalla la Revolución Francesa.

> De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se conmociona. más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.

Sin duda, las relaciones de propiedad feudales fueron en su tiempo formas adecuadas para la economía; pero habiéndose transformado las fuerzas del trabajo, aquellas relaciones resultan obstáculos que la revolución se encarga de suprimir, transformando a la vez todas las superestructuras.

8. *Las etapas de la historia* y *la revolución comunista*

Poco más adelante traza Marx un breve esquema de las distintas etapas de la historia humana, determinadas según aquellos criterios:

> A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués.

Cada uno de estos "modos de producción" representa en su época un momento necesario y perfectamente justificado. En la Edad Media, por ejemplo, no era posible otro modo de organización sino el feudal, con la forma fundamental de la propiedad territorial y el trabajo de los siervos, con sus jerarquías rigurosas y la separación de los derechos respectivos. De manera que cada etapa queda, digamos así, justificada en sí misma, y por más extraña que pueda parecer una determinada forma de organización, representa sin embargo un progreso respecto de las anteriores. Y ninguna de esas formas puede ceder el paso a la siguiente hasta haber agotado sus propias posibilidades:

> Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua.

Conforme a su estructura dialéctica, cada momento histórico es más que él mismo, lleva en sí su propia negación, como semilla que habrá de germinar en el momento oportuno; y tal oposición se manifiesta en la lucha de clases. Pero este proceso no es una marcha sin fin, porque llegará un momento decisivo y último:

> Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos.

El mundo burgués representa para Marx "la última forma antagónica" de la vida humana en su proceso de producción; antagonismo que se expresa en las formas de alienación ya estudiadas. Y en el momento en que se supere la forma burguesa de producción, se habrán superado todas las escisiones, es decir, se habrá llegado a la sociedad perfecta -superación que Hegel había colocada en el plano teórico y, al menos en principio, en su propio tiempo, y que Marx coloca en el plano de la praxis histórico-social y reserva para el futuro.[51] En efecto,

> las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

Así como hay un pasaje del modo de producción asiático al modo de producción antiguo, y del antiguo al medieval, y del medieval al burgués, también el modo de producción burgués deberá dejar paso a una nueva estructura de relaciones de producción, el comunismo: "llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual".[52] En esa nueva forma de sociedad que será la sociedad comunista, desaparecerán las clases, el hombre habrá superado la alienación, y en el la, y sólo en ella, el hombre podrá cumplir cabalmente su esencia; por eso dice Marx que sólo entonces comenzará la verdadera historia del hombre, el reino de la libertad, respecto de la cual toda la anterior debiera llamarse "prehistoria". Y en la sociedad burguesa, señala Marx, se encuentran "las condiciones materiales" para su superación, con lo que se refiere al gran desarrollo de las máquinas, mediante cuya utilización social podrá el hombre realizarse plenamente.[53]

El mundo burgués, según se dijo, es un mundo traspasado por contradicciones, y entre ellas se destaca la escisión entre las dos clases sociales fundamentales, la burguesía y el proletariado. Pero a este último le corresponde la función especial de redimir a la humanidad entera; porque burguesía y proletariado no son clases en el mismo sentido. "El proletario se distingue por el hecho de que, como clase, significa la negación de todas las clases. Los intereses de todas las otras clases son esencialmente unilaterales",[54] intereses válidos en función de esa clase solamente, mientras que el del

[51] Futuro que en un comienzo Marx creyó inminente, pero que luego, sobre la base de la experiencia histórica de su tiempo, fue viendo cada vez más lejano.
[52] *Ideol. alemana,* p. 37
[53] Marx ponía grandes esperanzas en "la reducción de la jornada de trabajo" como condición fundamental para el reino de la libertad. Cf. *El capital,* trad. Roces, México. Fondo de Cultura Económica, tomo III, vol. II, Cap. 48, pp. 951-952 (cit. por C. Astrada, *Trabajo y alienación,* pp. 74-75).
[54] H. MARCUSE, *Reason and Revolution,* p. 291.

proletario es universal, pues desde el momento en que no tiene nada que perder, ya que no posee nada, su interés es el mismo para todos. "El proletario no tiene propiedad ni beneficios que defender. Su única preocupación, la abolición del modo vigente de trabajo, es el interés de la sociedad como totalidad. Ello se expresa en el hecho de que la revolución comunista, en contraste con todas las revoluciones anteriores, no puede dejar en la servidumbre a ningún grupo social, porque no hay ninguna clase por debajo del proletariado",[55] y hasta, podría decirse, por definición de lo que debería ser el comunismo según Marx. La sociedad comunista es aquella sociedad que crea "la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos."[56] Puesto que en ella

> cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades [como en cambio sucede en la sociedad burguesa o en cualquier sociedad de clases], sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.[57]

Entonces:

> Esta comunidad no es otra cosa, que la asociación de los individuos [como tales individuos, no en función de clases sociales] (partiendo, naturalmente, de la premisa de las fuerzas productivas tal y como ahora se han desarrollado), que entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del 'izar y habían cobrado existencia propia e independiente frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de éstos como individuos y que luego, con su necesaria asociación y por medio de la división del trabajo, se habían convertido en un vínculo ajeno a ellos.[58]

Resumiendo: la historia tiene para Marx, como para Hegel, un desarrollo dialéctico, resulta de las contradicciones inherentes al curso histórico mismo; y tiene también una meta hacia la que se orienta, está pensada ideológicamente, según un *telos* o fin que puede decirse es el mismo: que el hombre llegue al conocimiento de su propia esencia y a la libertad. Tanto para un filósofo como para el otro la causa eficiente y final es la racionalización de lo real. Pero en tanto que para Hegel ello significaba la autoconciencia de la Idea en la filosofía (pensada como teoría), en Marx ese conocimiento de sí es el conocimiento del hombre como autoproducción de sí mismo que se logrará en libertad plena con el advenimiento de la sociedad sin clases: la historia es el proceso de alienación y marcha hacia su supresión, el proceso cuya meta es la organización racional de la vida humana en plena libertad.

9. Observaciones críticas

La propia índole del pensamiento marxista exige una toma de posición crítica frente a él diferente de la que corresponde en el caso de otros pensadores. En efecto, Marx no solamente se ocupó de cuestiones filosóficas, sino también y de manera cada vez más absorbente, se entregó al estudio de las cuestiones económicas y a la política práctica.

[55] *loc. cit.*
[56] *Ideol. alemana,* p. 82.
[57] *op.cit.,* p. 34.
[58] *op. cit.,* p. 87

No debe olvidarse que las obras de mayor interés filosófico -los *Manuscritos* y *La ideología alemana*- quedaron inéditas. Ello no es casual si se recuerda la Tesis XI; mas sea de ello lo que fuere, el hecho es que las obras que Marx publicó fueron casi todas de carácter histórico, económico y político, y entre ellas se destaca *El capital.* Y *El capital* es en substancia un análisis de los fundamentos económicos de la sociedad burguesa de mediados del siglo pasado, análisis que intenta mostrar que esa sociedad habrá de entrar en crisis, la cual conducirá a la revolución proletaria y al establecimiento del comunismo. Porque lo que a Marx le interesaba fundamentalmente era el problema práctico, histórico-social del advenimiento de esa nueva sociedad.

Por lo tanto es preciso, si uno quiere ponerse en claro sobre el pensamiento de Marx, separar los temas propiamente filosóficos de aquellos otros que se refieren a la descripción de su propia época y a las perspectivas que veía para ésta.

En el último sentido, el materialismo histórico no fue quizás en la intención de Marx tanto un sistema filosófico cuanto más bien un método para el análisis social e histórico, empleado como base de estrategia política. Por ello se lamentó muchas veces, en sus últimos años de vida, del uso que algunos de sus seguidores hacían de sus ideas; muchos de los cuales creían ingenuamente que el materialismo histórico es una especie de receta con cuya ayuda uno puede ahorrarse pensar los problemas.[59] Por el contrario, Marx insistía en que de lo que se trata es de estudiar concretamente y al detalle los hechos histórico-sociales de cada caso en su propia especificidad. El materialismo histórico no debiera ser una especie de "tabla de logaritmos" con cuya aplicación mecánica pudieran obtenerse resultados y respuestas automáticas para todos los problemas de orden histórico y social.[60] En carta escrita en sus últimos años se refiere Marx a la diferencia entre el desarrollo histórico de la plebe romana, y el del proletariado europeo en la época industrial; dos desarrollos muy diferentes a pesar de las semejanzas sociales. Y escribe:

> Cuando uno estudia separadamente estas formas de evolución y luego las compara, puede hallar fácilmente la clave de este fenómeno; pero no cabe obtener tal resultado mediante la aplicación del universa! *passepartout* de una particular teoría histórico-filosófica que todo lo explica porque no explica nada y cuya virtud suprema consiste en ser suprahistórica.[61]

La "teoría histórico-filosófica" a que aquí se refiere Marx es el materialismo histórico. Y si llama la atención acerca de las diferencias en las condiciones de vida -a pesar de su semejanza- entre la plebe romana y el proletariado de mediados del siglo pasado, es preciso preguntarse, *siguiendo el propio planteo marxista,* si hoy en día, por ejemplo, tiene sentido emplear el término "proletario" para referirse a la clase trabajadora de nuestra época, particularmente la de los países que Marx estudiaba (Gran Bretaña, Francia, Alemania, los Estados Unidos); porque así como la expresión "plebe romana" es un concepto histórico, esto es, válido sólo para cierta época y zona geográfica, también lo es el concepto de "proletariado".

Piénsese, en efecto, cuáles eran las condiciones de vida del obrero a mediados del siglo pasado, y que hoy en día suelen desconocerse. En aquel entonces no existía ningún tipo de leyes de protección social: ni jubilación, ni licencia por maternidad, ni vacaciones pagas, ni indemnizaciones por despido o accidente. Se trabajaba con jornadas de hasta 18 horas, y niños de 12 años hacían los mismos trabajos que las personas mayores. Las

[59] Cf. I. BERLÍN, Karl *Marx. Su vida y su contorno,* trad. esp., Buenos Aires, Sur, 1964, p. 95.
[60] Cf. *loc. cit.*
[61] Cit. en *op. cit.,* pp. 95-96.- Otra cuestión es la de saber si el propio Marx se mantuvo fiel a estos principios, o no.

condiciones de seguridad y salubridad eran prácticamente nulas, etc.[62] Ahora bien, es sabido que tales condiciones de trabajo, y en general de vida, ya no existen, por lo menos en los países más desarrollados. A diferencia de lo que Marx preveía, no se ha producido un aumento del proletariado y su pauperización creciente, sino un ascenso económico-social de las clases obreras.

De manera que, *si se quiere ser consecuente con las ideas de Marx,* lo que corresponde no es repetir los resultados de las observaciones que él efectuó en su época, sino analizar concretamente las condiciones en que vive el hombre de hoy, que son notablemente distintas. Sin duda, también hoy día el hombre está alienado. Pero esa alienación no se manifiesta con las mismas formas que revestía en el siglo XIX, puesto que las condiciones de trabajo se han transformado y mejorado notablemente -lo cual *no* quiere decir que sean ideales. Han aparecido nuevas manifestaciones de alienación, posiblemente peores porque son más sutiles, menos visibles y por tanto más peligrosas: no sólo la monotonía de la misma operación en la gran fábrica, sino la que nace de la incapacidad para llenar el vacío del ocio cuando la jornada de trabajo se ha reducido a 6 ó 7 horas, vacío que el hombre no puede soportar pero que tampoco suele llenar racionalmente, por lo que puede entregarse a las drogas, a la violencia, a las peores formas de la televisión o la seudoliteratura (como las fotonovelas), y al veneno de la propaganda que lo fuerza a adoptar tales o cuales actitudes o productos para solo beneficio de los explotadores comercies o políticos.

En lo referente al aspecto filosófico del pensamiento de Marx, corresponde llamar la atención sobre los siguientes cuatro puntos.

1) El materialismo histórico es *una filosofía* de la historia - y *no* una *ciencia-;*[63] es una interpretación filosófica de la historia, una teoría acerca de su *sentido,* enlazada con una ontología del hombre. Su esquema básico, como ya se observó más arriba, es semejante al de Hegel. El devenir histórico está dominado por un factor primordial y se dirige hacia una meta, el advenimiento de la sociedad comunista, la sociedad perfecta, donde resultarían conciliados todos los antagonismos y escisiones. Es verdad que el hecho histórico primordial, la producción de los medios de vida, va acompañada por la conciencia, y que, en general, entre la infraestructura y la conciencia hay una interacción dialéctica; pero no es menos cierto que *en última instancia* el ser (la naturaleza la economía) predomina sobre la conciencia y que "Marx describe toda la historia humana como una serie de alienaciones de base *económica"*[64] reemplazando entonces las "astucias de la razón" (Hegel) por las *astucias de la economía.*

Sin duda Marx tiene toda la razón del mundo al reaccionar contra la manera de enfocar la historia predominante en su época, y que consistía en limitar su estudio, de manera casi exclusiva, a los hechos políticos y militares, y a las ideas; la historia es algo mucho más complejo, y para lograr una visión adecuada de una época o de un momento

[62] Esas condiciones de vida fueron las peores que hubiera sufrido la humanidad hasta esa época, peores que las de los esclavos. F. ENGELS en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845). contaba que allí se empleaba a mujeres y niños, desde los 8 años, para arrastrar los vagones de minerales en las galerías de las minas. Cf. E. Mc. BURNS, *Civilizaciones de Occidente,* trad esp.. Buenos Aires, Peuser, 1951, p.653; E. KAHLER, *Historia universal del hombre,* trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 396.

[63] Al respecto conviene observar -así como en relación a la expresión "socialismo científico", con que el marxismo se caracteriza a sí mismo por oposición al "socialismo utópico" -que la palabra alemana "Wissenschaft" (así como el correspondiente adjetivo, "wissenschaftlich") tiene un sentido bastante menos estrecho que el vocablo español "ciencia". En la terminología del idealismo alemán, es la filosofía la *Wissenschaft* por excelencia; y en general el vocablo mienta el saber crítico, fundado (científico o filosófico), por oposición a cualquier saber o seudosaber (aun de carácter filosófico) impreciso, fantasioso o vulgar.

[64] J. -Y. CALVEZ. *La pensée de Karl Marx.* p. 429 (subrayado mío).

histórico es preciso no desdeñar el factor económico. Pero una cosa es no desdeñarlo, y otra muy diferente convertirlo en factor dominante.

Ahora bien, el *sentido* que Hegel y Marx, cada uno a su manera, encuentran en la historia, *no se lee en la historia,* por la sencilla razón de *que el sentido no es un hecho* ni nada propio de los hechos como tales. Esto no ofrece mayor problema en el caso de Hegel, puesto que el idealismo sostiene explícitamente que los hechos sólo toman sentido a la luz de la Idea, la cual no es hecho ninguno (sino justamente lo que permite que haya hechos). Pero en el caso de Marx da lugar a una grave dificultad en la medida en que pretende proceder de modo puramente *empírico.*[65]- Mas aparte de la circunstancia de que entonces el conocimiento histórico-social parecería asumir carácter puramente contemplativo (reproche que Marx había dirigido a Feuerbach en la Tesis I), es preciso señalar que tal "sentido" del curso histórico *no* brota de los hechos, no es nada empírico, sino una construcción o hipótesis *metafísica.*[66] Por ello es perfectamente posible, y sin que implique la menor distorsión empírica, interpretar el curso de la historia según cualquier otra hipótesis diferente del materialismo histórico. Ello se ve facilitado, paradójicamente, por la circunstancia de, que comprender puntualmente cómo de un factor pueda pasarse al otro (de la infraestructura a la superestructura) es siempre cuestión muy problemática; pues una cosa es la observación de semejanzas, de paralelos, incluso de sucesiones temporales entre unos hechos y otros, y otra cosa muy diferente poder trazar *la génesis* del uno por el otro, génesis *que jamás parece poder observarse empíricamente.*[67] Conviene notar también que aquel enfoque "empírico" significa colocar la acción humana al nivel de las cosas, puesto que pretende estudiarla "con la exactitud propia de las ciencias naturales"; así la "observación empírica" mostraría que "la vida determina la conciencia",[68] y no a la inversa. En este sentido Marx *cosifica la historia* en la medida en que piensa que sus "objetos" son cosas o hechos a la manera de aquellos que estudian las ciencias naturales, y que sean algo simplemente *dado.* Sin embargo, *los hechos puros no existen* (ni siquiera en la naturaleza, cf. X, § 15), sino que sólo son accesibles sobre la base de un *proyecto* (cf. Cap. XIV, § 20).

2) La historia gira en torno de la contradicción que se da en el hombre mismo, su alienación. Y no hay duda de que el hombre está alienado, como ya lo vio, a su modo y en su lenguaje, Platón (cf. Cap. V, §§ 1 1 y 13), para no remontarnos más lejos. Ni tampoco

[65] Marx afirma que las premisas de que parte "pueden comprobarse [...] por la vía puramente empírica" *(Ideal, alemana,* p. 19); que "la observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción" (p. 25; cf. también p. 27): más todavía, que "todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple" (p. 47). Y en el Prefacio a la *Contrib. a la crít. de la econ. política* se lee: "Cuando se estudian esas conmociones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y *que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales...",* etc. (tra. cit., p. 9; subrayado mío).

[66] La metafísica -tal como aquí se la entiende- no significa nada extravagante, misterioso o "alejado de la realidad", sino el proyecto fundamental de la existencia humana, el acto originario por el cual el hombre otorga sentido a los entes (cf. Cap. XIV, § 19). Cuando Marx afirma mantenerse en "el terreno histórico real" *(Ideol. alemana,* p. 40), o que la suya es una dialéctica "real" por oposición a la dialéctica hegeliana, etc., Marx *ya* ha proyectado lo que él entiende por "real". Pero justamente en filosofía se trata de saber qué es lo real (para Platón, lo es el mundo inteligible; para Hegel, la Idea; para Santo Tomás, Dios, etc.)

[67] Un mismo fenómeno lo explican los historiadores marxistas de una manera, los no marxistas de otra; lo cual sería difícilmente explicable si todo se redujese a la "observación empírica" y si se encontrase allí "la exactitud propia de las ciencias naturales". Caso típico es el referente a las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo; en tanto que Marx veía en éste el fundamento de aquél, Max Weber consideraba el capitalismo como consecuencia del protestantismo. (Sobre este problema, cf. J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Reforme.* Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 301 ss.).

[68] Cf. *Ideología alemana,* pp. 25 y 26.

puede dudarse del acierto de muchos de los análisis que Marx hace de la alienación que conoció. Lo discutible se encuentra en todo caso en los momentos en que pasa de la descripción a la explicación, en el paso de la sintomatología al diagnóstico y al pronóstico. Aquí la cuestión está en saber si la descrita por Marx es "la" alienación, o simplemente "una" entre muchas otras posibles; y si esa alienación, y en general cualquier alienación, es suprimible, o si más bien es constitutiva del ser del hombre, de su condición radicalmente finita -si es que en verdad se quiere acabar con las ilusiones. Sin embargo, para responder a estas cuestiones sería preciso ponerse en claro sobre dos cuestiones que Marx propiamente no tocó, a saber, cuál es el punto de referencia para hablar de alienación, y cuál es el "origen" de la misma.

En efecto, para poder hablar de alienación es preciso partir de la no-alienación, de la *verdad* de la *esencia* del hombre, sin la cual aquélla no tendría sentido, puesto que la alienación se la piensa por contraposición a la no-alienación.[69] Ahora bien, ocurre que esa esencia *no* está *dada* -si lo estuviera, no habría alienación-, sino que es un concepto, una valoración, un "ideal", que le sirve a Marx tanto de punto de partida cuanto de norma para los análisis empíricos; concepto que no es, él mismo, *nada empírico,* sino un supuesto para la comprensión de lo empírico, un *proyecto* (cf. Cap. X, § 15 y Cap. XIV, § 20) sobre la base del cual tan sólo pueden darse y comprenderse los *hechos.* Se ve entonces el carácter "ontológico" que forzosamente tiene la cuestión, y que *no* hay *hechos* puros, pura experiencia a que recurrir para dirimir la cuestión.

Tampoco aclara Marx el "origen" de la alienación; en el momento en que plantea la pregunta en los *Manuscritos,* la exposición se interrumpe.[70] Porque contra lo que podría presumirse, su origen *no* está en la propiedad privada-Marx dice explícitamente que "aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo".[71]

3) La Tesis XI contrapone todo el pensamiento filosófico anterior, que sería puramente "teórico", contemplativo, a la praxis transformadora del mundo. Tal contraposición, no obstante, es muy discutible. Por cierto que ya Platón se planteó la exigencia de reformar la sociedad, y por ello ideó en la *República* un sistema político -aunque sabía que un Estado perfecto no podrá jamás realizarse (cosa que muchos parecen ignorar hoy día, a pesar de tanta experiencia histórica acumulada). Más todavía, Platón no se limitó a lucubraciones sobre el tema, sino que intervino activamente para tratar de llevar a la práctica algunas de sus ideas. Y hablando en términos más generales, puede decirse que *la filosofía siempre ha transformado el mundo,* aunque no se lo haya propuesto. Sin Descartes, por ejemplo, no hubiese habido Revolución Francesa. Mas ello no quiere decir que el filósofo francés se hubiese propuesto tal revolución, ni mucho menos, sino que sus ideas conformaron el pensamiento moderno, sin el cual no hubiese habido Iluminismo, que fue el encargado de difundir las ideas de igualdad, fraternidad, libertad, etc., con las que se constituyó el fundamento filosófico de la Revolución.

4) Pero si la filosofía es esencialmente transformadora del mundo, ello ocurre porque se constituye en una zona más radical que aquella en que se da la disyuntiva entre "teoría" y "praxis". En efecto, éstas no parecen ser sino formas derivadas de la *existencia que proyecta* la comprensión (cf. Cap. XIV, § 17). Marx, al caracterizar al hombre por la praxis, no habría hecho más que *invertir* el planteo tradicional -tal como él mismo lo

[69] Cf. H. POPITZ, *El hombre alienado,* trad. esp., Buenos Aires, Sur, 1971, pp. 89-90.
[70] Cf. M. 93, H 62, R 118.
[71] M 91, H 60, R 116.



señalaba al puntualizar su divergencia con Hegel-,[72] y, en tal medida, quedó sujeto al mismo plano en que aquél se movía.

[72] Cf. cita a nota 44.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre las obras de Marx, véase lo dicho arriba, § 1. En general debe observarse que las versiones en lengua española no suelen ser competentes. Nos limitamos a señalar: *Manuscritos: economía y filosofía,* trad. F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial. 1968 (otras traducciones de esta obra, como la de W. Roces, o la que figura en el libro de E. Fromm citado en nota 2, no son recomendables). *La ideología alemana,* trad. W. Roces, Montevideo, Pueblos Unidos, 1968 (que sepamos, la única versión española disponible, pero no inobjetable). *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel,* con notas de R. Mondolfo, trad. por A. R. y M.H.A., Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1966.

Sobre Marx pueden consultarse:

J. Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx,* Paris, Éditions du Seuil. 1956. Quizá la exposición mas objetiva y completa del conjunto del pensamiento de Marx, obra de un jesuita. Hay traducción española

H. LEFREBVRE, *Le marxisme,* Paris. Presses Universitaires de France, 1958 (trad. esp. *El marxismo,* Buenos Aires, Eudeba, 1963). Libro de introducción al conjunto del pensamiento marxista; obra de un comunista no ortodoxo.

Le matérialisme dialectique. Paris. Presses Universitaires de France, 1949. Buen libro del mismo autor, sobre la dialéctica y la producción del hombre.

H. MARCUSE, *Reason and Revolution,* Boston. Beacon Press. 1960. Excelente obra sobre Hegel y Marx, de la que se han utilizado varios pasajes en nuestra exposición. Hay traducción española.

R. MONDOLFO, *El humanismo de Marx,* trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica. 1964. El autor, famoso por sus estudios sobre filosofía antigua, y políticamente socialista, interpreta el pensamiento marxista no como materialismo, sino como humanismo realista. Del mismo autor también:

Marx y el marxismo. Estudios histórico-críticos, México, Fondo de Cultura Económica, 1960. Contiene, entre otros, estudios sobre Marx, Feuerbach y la dialéctica en Engels.

K. LÖWITH. *De Hegel a Nietzsche,* trad. esp., Buenos Aires. Sudamericana. 1968. Excelente libro sobre la filosofía posthegeliana hasta Nietzsche.

L. LANDGREBE, "El problema de la dialéctica", en *Fenomenología e historia,* trad esp., Caracas. Monte Ávila, 1975.

L. KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism,* Oxford, University Press, 1978. Hay traducción española.

CAPíTULO XIII

LA FENOMENOLOGÍA. HUSSERL

1. La situación filosófica

Después de la muerte de Hegel (I 83 1), la filosofía europea, y especialmente la alemana, cae en un período de agotamiento, de superficialidad, y, en una palabra, de olvido de sus tareas más propias -si es que éstas ha de determinárselas según el ejemplo de los grandes pensadores. Pareciera como si el enorme ímpetu espiritual que significó el idealismo alemán -**Kant**, **Fichte**, **Schelling**, Hegel- hubiese agotado la capacidad creadora del pensamiento europeo, dejándolo exhausto, mortalmente fatigado, o al menos incapaz por el momento de volver a elevarse a las cumbres a que había ascendido y que ahora parecen cubiertas tras nubes inaccesibles. No surgen filósofos verdaderamente grandes y geniales -o si aparecen, como es el caso de **Nietzsche** (1844-1900), cumplen su labor fuera de los medios universitarios, casi ignorados, y sobre todo incomprendidos, por su época; tan sólo el siglo XX sabrá apreciarlos adecuadamente. (En cuanto al marxismo, ya tuvo ocasión de señalarse -cf. Cap. XII, § 1 - que permaneció prácticamente fuera de los intereses filosóficos profesionales, y que se incorporó a ellos ya bastante entrado el siglo presente).

Aquella fatiga probablemente expresa también, por una parte, el desaliento con que se contempla la marcha histórica de la filosofía, la impresión de que no hay en ésta posibilidad de ningún conocimiento cierto (cf. Cap. I, § 5);[1] y por otra, el deslumbre ante el éxito de las ciencias positivas, porque mientras que la filosofía no parece haber hecho otra cosa que tropezar de fracaso en fracaso sin acuerdo posible, el saber científico en cambio asombra al siglo con sus espectaculares conquistas. En efecto, las ciencias se desarrollan en un grado sin precedentes; piénsese, no sólo en las matemáticas o en la física (termodinámica, electro-dinámica, etc.), sino también en las ciencias biológicas (y en especial en la teoría de la evolución de las especies), en la sociología, y luego, más hacia el final del siglo, en la psicología independizada de la filosofía. El enorme e incomparable éxito y desarrollo de las ciencias hace más patente el "fracaso" de la filosofía y explica la aparición del *positivismo* (cf. Cap. IX, § 1 1), el cual puede decirse que es el movimiento dominante durante los dos últimos tercios del sigo XIX.[2] En términos generales consiste el positivismo en considerar que no hay ningún conocimiento legítimo fuera del que proporcionan las ciencias; por tanto, que a la filosofía no puede corresponderle otra tarea sino la de convertirse en metodología del conocimiento científico e intentar una sistematización de la totalidad del saber, que las ciencias ofrecen particularizado. De modo que si en la Edad Media la filosofía habíase convertido en *ancilla theologiae* (cf. Cap. VII**,** § 6), en sierva de la teología, en el siglo XIX (y en buena parte del

[1] El ensayo de Hegel por resolver el conflicto en que parecen encontrarse unas filosofías con otras (cf. Cap. XI, § 16 *in fine),* sufre naturalmente el desprestigio en que cayera su sistema.

[2] Por cierto, es esto muy esquemático. Una descripción más matizada debiera aludir, no sólo a las diferentes variedades del positivismo, sino también a las escuelas neokantianas (Cohen, Windelband), al neo-idealismo (Bradley, Croce), al pragmatismo (W. James) y a las diversas formas de la "filosofía de la vida" (Dilthey, Bergson, Simmel). Con todo, lo característico sigue siendo la atmósfera positivista.

actual) parece haberse transformado en *ancilla scientiarum,* en "sierva de las ciencias". El positivismo tiende a no reconocer otros entes fuera de aquellos que nos suministra la experiencia sensible, reduce todo ser y toda verdad a los de los hechos naturales; en esta perspectiva, el positivismo es *naturalismo.* Y como todo conocimiento se da a través de hechos psíquicos, como todo juicio y toda valoración no serían más que procesos que transcurren en el sujeto psicológico, el positivismo desemboca, por este lado, en el *psicologismo,* esto es, en la asimilación de la lógica y de la teoría del conocimiento a la psicología. Los principios y leyes lógicos (y matemáticos) serían mera expresión de leyes psicológicas, de modo que el principio de contradicción (cf. Cap. I, § I), por ejemplo, significaría tan sólo el *hecho* de que el sujeto psíquico no puede pensar P y no-P simultáneamente. Como toda ciencia está constituida por juicios, y como el juicio -se argumentaba- es un hecho psíquico, una actividad psíquica o un producto de la actividad psíquica, la psicología quedaba convertida en *la* ciencia fundamental, base de todas las demás, y su método se transformaba en *el* método propio de la filosofía (cf. Cap. IX, § 1) - en otras palabras, la psicología quedaba promovida a la jerarquía de la filosofía sin más.

2. *E. Husserl: personalidad y obras*

Pues bien, contra este estado de cosas y contra tales planteos reacciona **Edmund Husserl** (1859-1938); contra toda forma de naturalismo y de psicologismo, en general contra toda forma de reduccionismo, vale decir, contra toda ilícita asimilación de algo a una esfera a la que no pertenece. Asimilar las leyes lógicas a las psicológicas, por ejemplo, es nada más que confundir las cosas, porque las leyes psicológicas se refieren a hechos, las lógicas a valideces, y desconocerlo tiene por necesaria consecuencia relativizar la ciencia, caer en el relativismo, e imposibilitar en general todo auténtico conocimiento.

La influencia de Husserl en la filosofía del siglo XX es literalmente enorme e imposible de calcular; la mayor parte de los pensadores más originales de nuestra época son sus discípulos (M. Heidegger), o bien encontraron su rumbo decisivo a partir del conocimiento de sus obras (M. Scheler) o por influencia de algún motivo suyo (N. Hartmann). Y también, fuera del campo filosófico, es muy grande su influjo en las ciencias -especialmente en las llamadas ciencias del hombre (psicología, sociología)- y en la literatura contemporánea.

Pero independientemente de todo ello, Husserl es un ejemplo: ejemplo de dedicación al conocimiento, a la teoría, a la verdad, como pocas veces se ha dado con tanta aplicación; ejemplo de entrega "a las cosas mismas" *(zu den Sachen selbst),* para emplear sus propias palabras, con el único objeto de que revelaran sus secretos, sin escatimar el reconocimiento del propio error, la autocorrección, guiado tan sólo por el incondicionado respeto a la verdad. Husserl expresa el viejo ideal del filosofar griego -el ideal de la pura teoría, desinteresada de todo lo que no sea la búsqueda de la verdad- con una lucidez, una conciencia y un tesón raramente alcanzados, y ello a pesar de la época en que le tocó vivir, tan llena de tragedia. Su vida no fue sino el sostenido esfuerzo por lograr la verdad, sin importarle tanto las etapas recorridas cuanto más bien el camino, cada vez más dilatado, que siempre le quedaba por recorrer, los horizontes nuevos que a cada paso se le abrían inéditos. A diferencia de tanto publicista que sólo ansia ver su nombre en las prensas o aumentar la mole de sus publicaciones, Husserl es paradigma del pensador indiferente al éxito, entregado al trabajo concreto, "atraído menos por la exposición del saber adquirido [...] que por el descubrimiento de nuevas verdades"; en sus

libros " habla de lo que todavía hay que hacer, más que de lo que ya ha hecho".[3] Y ésta no es la menor de las dificultades con que tropieza el estudio de sus escritos; más atento a las insuficiencias que a los méritos de lo logrado, su obra quedó inacabada, en continua elaboración y reelaboración, por lo que publicó relativamente poco, reservando sus manuscritos y dejando inconclusas obras cuya publicación había iniciado, pero que no terminaban de satisfacerlo. Los principales trabajos aparecidos en vida son: *Logische Untersuchungen (Investigaciones lógicas)* (1900-1901; 2ª ed. 1913-1921, reelaborada); "Philosophie als strenge Wissenschaft" ("La filosofía como ciencia estricta") (1911); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica),* libro I (1913); *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Lecciones referentes a la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente)* (1928); *Fórmale und transzendentale Logik (Lógica formal y trascendental)* (1929); y *Méditations cartésiennes* (1931), traducción francesa del original alemán, *Cartesianische Meditationen,* que sólo se publicó en 1950. A todo esto hay que añadir sus manuscritos, de alrededor de ¡40.000 páginas!, en su mayor parte escritos en taquigrafía,[4] porque Husserl "desde 1900 no podía pensar sin escribir, y trabajaba en su escritorio de siete a diez horas diarias".[5]

3. *La filosofía como ciencia estricta*

Desde su origen mismo en Grecia, la aspiración de la filosofía ha sido la de constituirse como saber riguroso y objetivamente válido -como ciencia estricta-, tanto acerca del fundamento último de todas las cosas como acerca del fundamento de toda vida práctica.

> Desde sus primeros inicios la filosofía tuvo la pretensión de ser ciencia estricta, y aun la ciencia que satisficiera a las necesidades teóricas más elevadas y posibilitara, en el aspecto ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales.[6]

Y, sin embargo, el hecho es que "en ninguna época de su desarrollo pudo la filosofía cumplir esta exigencia de ser ciencia estricta".[7] No hay más que echar una mirada a su historia, o al estado en que ahora se encuentra, para convencerse de ello.

Ahora bien, ¿qué significado tiene este hecho? Contra lo que a primera vista pudiera pensarse, no se trata meramente de que "la filosofía sea una ciencia imperfecta", porque imperfectas lo son todas las ciencias, según pronto se verá (cf. § 5); sino que se trata de algo mucho más grave. Aquel hecho significa "sencillamente que todavía no es ciencia, que no ha comenzado aún como ciencia". En efecto, el criterio que permite determinar si un saber está constituido como ciencia o no, es "la existencia de un contenido doctrinario teórico objetivamente fundado, por pequeño que sea"[8] hay ciencia cuando hay conocimientos que valen objetivamente y pueden ser mostrados como tales, que son

[3] G. BERGER, *Le cogito dans la philosophie de Husserl,* Paris, Aubier, 1941, p. 105.
[4] H. L. VAN BREDA, "Note sur les Archives Husserl à Louvain", en H. L. VAN BREDA ed., *Problèmes actuéls de la phénoménologie,* Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1952, p. 155.
[5] H. L. VAN BREDA, "Préface" a *Husserliana* I (Haag, Nijhoff, 1955), p. X. La *Husserliana* (abrev. Hua) es la serie en que aparecen las G*esammelte Werke [Obras completas]* de Husserl.
[6] "Philosophie als strenge Wissenschafl"(Frankfurt M.. Klostermann, 1965 [abrev. Phil]). p. 7; trad. Rovira Armengol, *La filosofía como ciencia estricta,* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires), 1951 (abrev. Fil). p. 11.
[7] Phil. p. 7.
[8] Phil. p. 8; Fil. p. 13.

válidos entonces para todo sujeto capaz de rehacer las fundamentaciones correspondientes. Por lo tanto, en una verdadera ciencia "no caben 'opiniones', 'intuiciones' o 'puntos de vista' privados".[9] Y no obstante, si echamos la mirada a nuestra disciplina, fácilmente nos percataremos de que no existe *la* filosofía -la filosofía como ciencia-, sino que en ella sólo hay puntos de vista, opiniones. Lo que con la filosofía ocurre

> no es que sólo disponga de un sistema de doctrina incompleto y sólo imperfecto en los detalles; es que no dispone de ninguno. En ella, la totalidad y los detalles están en tela de juicio, las actitudes todas son asunto de convicción individual, de concepción de escuela, de "punto de vista".[10]

En una palabra, en filosofía no hay "verdades objetivamente comprendidas y fundadas, y, lo que viene a ser lo mismo: [...] carece todavía de problemas, métodos y teorías abstractamente bien deslindados y por su sentido cabalmente aclarados".[11]

Tal situación parecería agudizarse, a los ojos de Husserl, en su propia época, llena de dispersión y plena de perplejidad. Lo que se presenta con el nombre de "filosofía" no parece ser nada más que vana exhibición libresca fruto del capricho o de falta de autenticidad, mera apariencia y no genuina filosofía:

> En lugar de una filosofía viva y una. tenemos una literatura filosófica creciente hasta lo infinito, pero casi carente de conexión. En lugar de una seria controversia entre teorías pugnantes, pero que denuncian en la pugna su íntima coherencia, su unanimidad en las convicciones fundamentales y una imperturbable fe en una verdadera filosofía, tenemos un seudoexponer y un seudocriticar, la mera apariencia de un filosofar seriamente unos pensadores con otros y unos pensadores para otros [...]. ¿Cómo va a ser posible un verdadero estudio n, una verdadera colaboración, habiendo tantos filósofos y casi otras tantas filosofías?[12]

Enfocadas así las cosas, se hace preciso "una reforma total de la filosofía que la convierta en ciencia constituida a partir de una fundamentación absoluta",[13] una fundamentación que haga por fin de la filosofía una *ciencia estricta (strenge Wissenschaft).* Sólo de esta manera se acabará con las polémicas y la multiplicidad inconexa de los puntos de vista, y resultará posible que los esfuerzos de los individuos se vayan sumando, que sea posible el trabajo colectivo de los investigadores, tal como ocurre en las ciencias particulares.

Dicho esto, surge al punto el recuerdo de Descartes, porque una reforma semejante era también su meta -y, en efecto, Husserl mismo puso de relieve el paralelo. Tal como el pensador francés, Husserl -desprestigiado el hegelianismo, que por primera vez había intentado hacer comprensible, racional, la historia de la filosofía- no ve sino la multiplicidad de los sistemas, la circunstancia de que la filosofía ha fracasado en su pretensión de constituirse como ciencia. Y quiere Husserl acabar con el estado de cosas existente y volver a intentar el logro de aquella pretensión, tomando como guía, o, mejor dicho, como inspiración, el radicalismo cartesiano, estoes, la tendencia a ir hasta las últimas raíces de las cosas -porque la filosofía, que "es por esencia la ciencia de los

[9] Phil. p. 9; Fil. p. 14.
[10] *loc. cit.*
[11] Phil. p. 8: Fil. p. 13.
[12] *Cartesianische Meditationen* [abrev. CM], en Hua I. 46-47; trad. J. Gaos. *Meditaciones-cartesianas* [abrev. MC], México. El Colegio de México, 1942. pp. 9 y 10.
[13] CM, Hua I, 43, trad. mía (cf. MC p.4).

verdaderos principios, de los orígenes, de los ριζωματα παντων [raíces de todas las cosas]", "ciencia de lo radical", "tiene que ser también radical en su proceder".[14]

> En medio de esta desventurada actualidad, ¿no estamos en una situación semejante a aquella en que se encontró Descartes en su juventud? ¿No será tiempo, pues, de renovar su radicalismo de filósofo que inicia su actividad, de someter a una revolución cartesiana la inabarcable literatura filosófica con su confusión de grandes tradiciones, de innovaciones serias, de modas literarias calculadas para hacer "impresión", pero no para ser estudiadas, y, en fin, de empezar con nuevas *meditationes de prima philosophia?*[15]

Sólo que, justo por el rigor con que se quiere llevar a cabo la tarea, será menester "rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana", pues habrá que evitar precisamente los "tentadores extravíos en que han incurrido Descartes y su posteridad"[16] por no atenerse a la radicalidad que ellos mismos exigían (cf. Cap. VIII, § 14).

Se trata entonces, pues, de convertir a la filosofía en ciencia estricta; y ello lo hará la fenomenología, la filosofía de Husserl. Pero -se observará, sin duda-, ¿no es que fue eso justamente lo que quiso hacer Descartes, y no es lo mismo que trataba de hacer el naturalismo dominante en la época de la juventud de Husserl, el psicologismo que, al convertir a la psicología en fundamento de la filosofía, sustituía a ésta por la propia psicología, es decir, por una ciencia?

4. *Crítica del psicologismo*

En efecto, Husserl inició sus investigaciones filosóficas tratando de fundamentar los conceptos básicos de la aritmética en las operaciones psíquicas de contar, es decir, fundando la aritmética en la psicología. Mas pronto se percató, sin embargo, de que tal proceder partía de un equivocado prejuicio: el de creer que son en el fondo lo mismo la operación de contar -los actos psíquicos mediante los cuales se cuenta-, y los números y las relaciones entre éstos -que son entes ideales (cf. Cap. I, § 2). Y entonces emprendió, m los "Prolegómenos" a sus *Investigaciones lógicas,* una profunda crítica del psicologismo.

Según se adelantó (cf. § 1), el psicologismo sostenía, en el campo de la lógica (y del conocimiento en general), que los principios lógicos no eran sino leyes psicológicas, es decir, leyes referentes al efectivo comportamiento del sujeto psíquico en su actividad de pensar. Sin embargo, tal opinión es insostenible, como se ve ya observando simplemente la enorme diferencia de carácter entre las leyes lógicas y las psicológicas: éstas, como las de asociación de ideas (y admitiendo que se las pueda llamar leyes), son vagas, y, establecidas empíricamente, por inducción, sólo afirman simples regularidades, meras probabilidades, lo cual no ocurre en modo alguno con las leyes lógicas (como, v. gr., las leyes del silogismo), que son absolutamente exactas y *a priori,* independientes de la experiencia. Entonces, ¿cómo pensar en derivar éstas de aquéllas, cuando "sobre bases teoréticas vagas sólo pueden fundarse reglas vagas?”.[17] Según el enfoque psicologista, el principio de contradicción, por ejemplo, significa que no pueden darse a la vez en el

[14] Phil. p. 71; Fil., p. 97. Cf. Cap. VIII § 3.
[15] CM, Hua I, 47; MC, p. 10. "Meditationes de prima philosophia" se refiere al título de la obra de Descartes.
[16] CM. Hua I. 43; MC p. 3; y CM, Hua I. 48: MC p. 11.
[17] *Logische Untersuchungen* [abrev. LU], Tübingen, Niemeyer, 1968, I, p. 61; trad. esp. *Investigaciones lógicas* [abrev. IL], Madrid. Revista de Occidente, 1929, tomo I, p. 77.

mismo sujeto dos actos de pensar que afirmen lo contrario el uno del otro. Y esto, si fuese efectivamente cierto, sería algo conocido por vía empírica, por inducción, y por ende sólo probable. Pero entonces la "afirmación de que todo saber es meramente probable sería sólo probablemente válida; y lo mismo esta nueva afirmación, y así *in infinitum*".[18] Sin embargo, el principio de contradicción no dice que sea de *presumir* que ningún ente puede ser P y no-P a la vez, ni que "si dos proposiciones de la forma: 'todos los *A* son *B'* y 'todos los *B* son *C* son verdaderas, sea de *presumir* que la correspondiente proposición de la forma: 'todos los *A* son *C* es verdadera".[19] Es evidente que, por el contrario, lo que en cada caso se afirma no es probable, sino *necesario.*

En el fondo, el psicologismo viene a ser una forma de relativismo (Protágoras, cf. Cap. IV, § 2), puesto que sostiene que todo conocimiento en general, y los principios y leyes lógicos en especial, dependen de la organización específica del hombre (o bien de cada individuo): que tales principios y leyes son los del pensar humano, quedando abierta la posibilidad de un pensar regido por principios diferentes. Según el relativismo, entonces, "un mismo contenido de un juicio (una misma proposición) puede ser verdadero para un sujeto de la especie *homo* y falso para un sujeto de otra especie" hipotética de seres pensantes. "Pero un mismo contenido de juicio no puede ser ambas cosas, verdadero y falso"[20]: es lo que establece el principio de contradicción. El relativista podrá argüir que justar.-.ente lo relativo está en tal principio, es decir, que podría haber seres pensantes no sometidos al principio de contradicción. Más aun cuando se admitiera tal hipótesis, con ello no se resuelve la cuestión. 1) De un lado, porque si se quiere decir "que podrían figurar en los juicios de estos seres proposiciones y verdades que no fuesen conformes a aquellos principios",[21] habría que replicar: "O bien entienden esos seres las palabras verdadero y falso en nuestro sentido, y entonces no cabe hablar racionalmente de que los principios no son válidos, pues están implícitos en el simple sentido de dichas palabras, tal como *nosotros* las entendemos, de suerte que en parte alguna *llamaríamos* verdadero o falso a nada que pugnase contra ellos; o bien emplean dichas palabras en otro sentido, y entonces la discusión toda es una discusión de palabras. Si llaman por ejemplo árboles a lo que nosotros llamamos proposiciones, no son válidos naturalmente los enunciados en que aprehendemos los principios; pero pierden también el sentido en que los afirmábamos. El relativismo se reduce, por ende, a alterar totalmente el sentido de la palabra verdad, pretendiendo empero hablar de la verdad, en el sentido en que la definen los principios lógicos y en que todos nosotros la entendemos cuando hablamos de ella".[22] 2) De otro lado, porque la teoría relativista, en cuanto "teoría", se anula a sí misma: toda teoría implica, en cuanto tal, la posibilidad de distinguir la verdad de la falsedad, y la validez de los principios y leyes que enlazan unas proposiciones con otras según relaciones de fundamento a consecuencia;[23] y una de las condiciones de toda teoría es precisamente el principio de contradicción, esto es, la verdad de este principio. Por aquí el relativismo desemboca en el escepticismo; y una "teoría" escéptica es un absurdo.[24]

El principio de contradicción establece *apodícticamente* -de manera universal y necesaria, sin que pueda admitirse excepción alguna- que dos proposiciones contradictorias no pueden ser a la vez verdaderas, que es absolutamente imposible que lo sean. Este principio, entonces, no se refiere para nada a lo que sucede en la psique de

[18] LU I. 65. IL I, 80.
[19] LU I, 62-63; IL I, 78.
[20] LU I, 117; IL I, 128.
[21] LU I. 118; IL I. 129.
[22] *loc. cit.;* IL I, 129-130.
[23] Cf. LU I, 110-112; IL I, 122-123.
[24] Cf. LU I, 112; IL I, 124.

ninguna persona determinada, ni de ningún ser pensante en general; sino que se refiere a las *proposiciones* contradictorias y a la verdad de las mismas. Dicho de manera general: el *sentido* de lo que la lógica establece es totalmente diferente del sentido de aquello a que se refiere la psicología, porque sus temas son de *diferente especie.* En efecto, la psicología se ocupa de los actos del pensar, del juzgar, etc., los cuales son entes naturales, temporales, sensibles; en tanto que la lógica no se ocupa de ninguna manera del proceso del pensar, de cómo se piensa de hecho, sino de su contenido, de las significaciones a que esos actos se refieren, y que son entes ideales (cf. Cap. I, § 2, a y b). La serie de actos de pensar que realiza el matemático cuando razona es algo muy diferente del razonamiento mismo: aquélla es una sucesión de procesos psíquicos, temporales y subjetivos, éste, en cambio, una estructura ideal, intemporal y objetiva. Con otras palabras, la psicología es *ciencia de hechos;* la lógica, en cambio, *ciencia de esencias* (cf. más adelante, § 11).

5. *Supuestos del naturalismo y del cartesianismo*

Ahora se comprende que el naturalismo -y sus variantes: positivismo, psicologismo- no puede pretender constituirse en ciencia estricta: porque se apoya en la creencia, no justificada, de que todo ente es ente natural, ente sensible; de que no hay ninguna otra especie de entes; y, junto con ello, la creencia según la cual toda experiencia es experiencia sensible, la que proporcionan los sentidos. Pero esto quiere decir que el naturalismo parte de supuestos, y que por tanto carece del radicalismo a que aspira la filosofía en tanto ciencia estricta.

En la medida en que ignora la diferencia fundamental entre lo "real" o "natural" (lo que hemos llamado lo "sensible") y lo "ideal" o "irreal", el psicologismo -y en general todo naturalismo- falsea las cosas, no respeta la estructura de las mismas. Ambos son formas de "reduccionismo", es decir, de indebida asimilación de un objeto o especie de objetos a otra a la que no pertenece. En tanto proceden de tal manera, el psicologismo y el positivismo (del que aquél suele ser una forma) son infieles a su propio principio fundamental, el de atenerse a los hechos, a lo que la experiencia ofrece. El empirismo mutila la experiencia o la estrecha indebidamente al identificarla con la experiencia sensible. Pero si el verdadero positivismo debe consistir en atenerse a lo que las cosas efectivamente son, y a lo que la experiencia efectivamente proporciona, y no en declarar de antemano que todo ente se reduce a lo sensible (sea físico o psíquico); sí el único método válido debe consistir en respetar la experiencia en toda la amplitud y riqueza de lo que muestre, y no en limitarla a lo que prejuiciosamente se supone que debe dar -entonces con todo derecho pudo decir Husserl: "somos *nosotros* los auténticos positivistas".[25]

Por otro lado, tampoco Descartes logró su propósito de convertir la filosofía en ciencia rigurosa. Porque si el naturalismo parte del prejuicio -confeso o tácito- de que "ser" equivale a "ser-sensible", y que por tanto la ciencia modelo es la ciencia natural, también Descartes partía de un supuesto, de una convicción no examinada: el supuesto -especie de contracara del que era propio del naturalismo- según el cual el modelo para la filosofía debe serlo la matemática y su método deductivo. Ese supuesto le impidió alcanzar las últimas raíces que buscaba.

[25] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* libro primero [abrev. Ideen), p. 38 de la ed. orig. (= Hua III, 46); trad. esp. *Ideas relativas a una fenomenología pura* y *una filosofía fenomenológica.* México. Fondo de Cultura Económica, 1949 [abrev. Ideas], p. 52.

> Descartes tenía por adelantado un ideal de ciencia, el de la geometría, o si se quiere, el de la ciencia matemática de la naturaleza. Este ideal decide, como un prejuicio fatal, de aquellos siglos, y decide también, sin ser sometido a crítica, de las *Meditaciones* mismas. Para Descartes era de antemano una cosa comprensible de suyo que la ciencia universal había de tener la forma de un sistema deductivo, en el que la construcción entera había de reposar *ordine geométrico* sobre un fundamento axiomático y absoluto de la deducción.[26]

En uno y otro caso -en el del naturalismo, por un lado; en el de Descartes, por el otro- se ha partido *como supuesto* de alguna *ciencia dada:* la ciencia natural, o la ciencia matemática. Pero si se piensa bien la cosa, se comprenderá que ninguna ciencia puede servir de modelo a la filosofía. Todas ellas son imperfectas, según se adelantó (cf. § 3): son incompletas, porque se encuentran frente a un horizonte infinito de problemas que jamás dejarán de preocupar a sus cultivadores; y en su contenido elaborado encierran deficiencias, oscuridades, ambigüedades.[27] Mas con ser todo esto importante, hay otra circunstancia que lo es muchísimo más, a saber, que toda ciencia se apoya en supuestos (cf. Cap. III, §§ 3, 9 y 10), lo cual significa, en otros términos, que carece de fundamento absoluto. Esta carencia determina su fragilidad teórica, porque en tanto le falte el suelo en que apoyarse con firmeza, toda construcción suya será endeble.

Pero entonces, ¿qué puede significar la expresión "filosofía como ciencia estricta" *(Philosophie als strenge Wissenschaft)* que Husserl emplea?

6. *La "Idea" de ciencia*

En su empeño por convertir a la filosofía en "ciencia estricta", Husserl no va a partir de ninguna ciencia *dada* -como hicieron Descartes y el naturalismo, cada uno a su manera-; ni tampoco del *hecho* de las ciencias, según había procedido Kant al preguntarse por las condiciones de posibilidad de las mismas (cf. Cap. X, § 8). Husserl toma como punto de partida la "pretensión" que late en el fondo de todas las ciencias y les da vida, por así decirlo: arranca de la "Idea"[28] misma de ciencia, del "ideal" a que toda ciencia aspira, de su tendencia, del sentido ideológico *(Zwecksinn)*[29] según el cual toda ciencia se orienta -y que cada una de ellas sólo imperfectamente realiza. Con otras palabras, parte de la "esencia de la genuina ciencia", de su "pura posibilidad":[30] "la idea de ciencia genuina a partir de una fundamentación absoluta -la vieja idea platónica.[31]

Pero, ¿qué significa tal ideal de ciencia o teoría? Para saberlo es preciso poner a la luz lo que esta noción de ciencia implica; y entonces se muestra que la "idea" de ciencia envuelve dos exigencias fundamentales: la de fundamentación y la de sistematización.

> A la esencia de la ciencia pertenece [...] la unidad del plexo de fundamentación en el que reciben unidad sistemática, junto con los conocimientos particulares, también las fundamentaciones mismas y con éstas también los complejos superiores de fundamentaciones que llamamos teorías.[32]

[26] CM, Hua I, 48-49; MC p. 16.
[27] Cf. Phil. 8-9; Fil. 13.
[28] No es seguramente superfluo llamar la atención sobre el hecho de que aquí aparezca una vez más el viejo término platónico "idea". Cf. Cap. V §§ 3, 8 y 9, Cap. X, § 18, y Cap. XI, § 8.
[29] CM, § 4, título (Hua I. 50).
[30] *Formale und transzendentale Logik,* Halle, Niemeyrr, 1929 [abrev. FTL], p.4.
[31] FTL p. 6.
[32] LU I, 15 trad. mía (cf. IL I. 34). Cf. *op.cit.,* "Prolegomena". §§ 6-10 y 62-63; CM §§ 4 y 5; y Hua IX, 345 Anm.

a) Por una parte, en efecto "el científico no se contenta con juzgar, sino que quiere fundamentar sus juicios";[33] la ciencia no puede estar constituida por meras opiniones, sino sólo por el saber que *esté fundamentado,* es decir, donde cada afirmación vaya acompañada por una justificación suficiente; será ciencia solamente un saber del que en cada caso pueda darse razón. Y sólo puede decirse que un conocimiento está verdaderamente fundado cuando se tiene la seguridad de que las cosas son tales como se afirma que son y puede ponerse esa fundamentación al alcance de todos. Naturalmente, ello no excluye la circunstancia de que en muchos casos esta pretensión "se quede *de facto* en mera pretensión"; pero, sea lo que fuere, "hay en ello una meta ideal *(ideales Zweck)"*[34] hacia la que la ciencia siempre se orienta.- Ahora bien, en definitiva *toda fundamentación,* por más compleja que sea, *remite* a la *evidencia* y la tiene por meta, esto es, remite al momento en que el objeto mismo se muestra tal como es; porque la evidencia es ni más ni menos que la *"experiencia* del ente y de lo que él es, un llegar a ver con el espíritu las cosas mismas",[35] la presencia misma de aquello de que se trata.

De aquí se extrae una primera consecuencia para el presente tema, el de la filosofía como ciencia rigurosa. Porque, en efecto, si la filosofía ha de ser ciencia radical, ciencia primera (cf. § 3), tendrá que constituirse como saber absolutamente fundado, absolutamente justificado: deberá constituirse como *fundamentación* primera o *radical.* Ello es, en verdad, lo que siempre ha intentado alcanzar: el fundamento último de todo, la αρχη (cf. Cap. II, § 3). Por este lado, entonces, y expresándolo de otra manera, la filosofía será ciencia de las primeras evidencias, aquellas que fundamentan a todas las demás, incluyendo naturalmente las evidencias de las ciencias particulares, que sólo de la filosofía recibirán sólido sostén.

b) Por otra parte, no puede darse el nombre de ciencia a una mera serie de conocimientos aislados o fragmentarios; el concepto de ciencia implica *orden* en el saber. Ya la sola noción de fundamentación lleva consigo la de la conexión lógica de unos conocimientos con otros, la organización racional de los mismos; en una palabra, la ciencia requiere el *sistema.*

> [...] es inherente a la idea de la ciencia y de la filosofía un *orden del conocimiento que va desde los conocimientos anteriores en sí a los posteriores en sí;* o en último término, no un punto de partida y una marcha arbitrariamente elegibles, sino fundados en la naturaleza de las cosas mismas.[36]

En cada uno de sus respectivos sectores -matemáticas, física, biología, sociología, etc.-, la ciencia ofrece el saber organizado según un principio de unidad, unidad que hace que cada una de ellas sea *una* ciencia.

En consecuencia, si la filosofía ha de ser ciencia de los primeros fundamentos, se desprende que tendrá que llevar a cabo la unidad sistemática universal, el sistema total que abarque y organice de modo unitario el saber que cada ciencia ofrece aisladamente. La filosofía sería algo así como el sistema por excelencia.

Resumiendo, entonces, podrá decirse que, *según la "idea",* la filosofía deberá constituir el sistema universal de todo el saber (de todas las ciencias y saberes) a partir de la unidad de una fundamentación absoluta: la filosofía "como unidad universal de las

[33] CM Hua I, 51, MC p.21.
[34] *loc. cit.*
[35] CM Hua I 52; MC p. 23 (modificada).
[36] CM Hua I. 53; MC, p. 24. Cf. la tercera regla del método en Descartes. Cap. VIII. S 9.

ciencias ínsita en la unidad de dicha fundamentación absolutamente racional".[37] El problema es ahora el de saber cómo podrá realizarse tal "idea".

7. *El principio de la exención de los supuestos y el "principio de todos los principios"*

La radicalidad a que la filosofía aspira significa, según acaba de decirse, fundamentación absoluta, esto es, una fundamentación que se baste a sí misma, que no dependa de ninguna otra y sea a la vez el fundamento o la base para todas las demás; significa el encuentro de un punto de partida absolutamente primero. En otros términos, la filosofía deberá eliminar todos los supuestos, todos los sub-puestos (cf. Cap. III, § 3), y su principio fundamental será entonces, por este lado, *el principio de la "falta de supuestos" (Voraussetzungs-losigkeit).* La filosofía, que no debe admitir nada porque sí, sino sólo después del más riguroso examen o crítica, tiene que proceder a la eliminación de todos los prejuicios o supuestos (cf. Cap. III, § 10); según su "idea", en efecto,

> la filosofía requiere una crítica universal y absoluta, que a su vez tiene que empezar por crearse un *universo de absoluta exención de prejuicios,* absteniéndose de tomar toda posición que pretexte la existencia de cualquier realidad.[38]

Cualquier supuesto, cualquier opinión preconcebida acerca de las cosas (y acerca de lo que realmente existe o no), obrará siempre como factor que enturbia o deforma el tema de estudio; es lo que ocurre, v. gr., con el positivista, que no tiene ojos sino para las cosas naturales, para los entes sensibles. Lo que Husserl se propone (cf. §§ 2 y 5), en cambio, es ir "a las 'cosas' mismas", a lo dado en cuanto tal, es decir, a los *fenómenos.* Dicho de otra manera, Husserl pretende atenerse rigurosamente a lo que la *experiencia* muestre -en lo cual hay que entender el término "experiencia" en todo su alcance, no limitándola a la sensible, sino extendiéndola a todos los casos en que haya efectivo contacto con la cosa misma de que se trate. Cualquier otro modo de proceder, por más apariencia de seriedad que ostente, en última instancia resultará siempre sospechoso de error, incierto, dudoso. De manera que

> yo no puedo formular o admitir como válido *ningún juicio que no haya sacado de la fuente de la evidencia,* de "experiencias" en las cuales me estén presentes las respectivas cosas y hechos objetivos "ellos mismos".[39]

Pues bien, el conocimiento en que se *presenta* la cosa misma de que se trata, es la *intuición:* en ella algo se muestra o aparece tal como es, de modo originario, es decir, *es fenómeno* en el sentido riguroso del término (Cf. § 16 y Cap. XI, nota 12). De manera entonces que lo que se está diciendo se refiere a lo que en el § 24 de sus *ideas* Husserl llama "el principio de todos los principios":

> |...] *toda intuición que da originariamente es una fuente de derecho del conocimiento;* [...) *todo* lo que se nos *brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la "intuición"*, *hay que tomarlo simplemente como se da,* pero también *sólo dentro de los limites en que se da.*[40]

[37] CM Hua I, 44; MC. p. 4.
[38] CM Hua I, 74; MC p. 65.
[39] CM Hua I, 54; MC p. 25.
[40] Ideen I. 43 (Hua III. 52); Ideas p. 58 (retocada).

Este principio debe entendérselo en todo su alcance. *Toda* intuición, en la que se da algo, representa una fuente válida de conocimiento, y es *la* fuente última, sea lo que fuere lo que allí se dé, siempre que lo dado se lo tome tal como se da, esto es, sin deformarlo, sin tomarlo por más (ni por menos) de lo que efectivamente allí, en esa intuición, se da. Tal "visión" (intelectual) es en definitiva lo que confiere "racionalidad" a cualquier conocimiento. ("La primera forma fundamental de conciencia racional es el "ver" *(Sehen)* [en sentido metafórico] que originariamente da",[40 bis] en lo cual se muestra el carácter intuitivo de la razón según Husserl). Desde este punto de vista, entonces, no importa que el objeto de que se trata sea "real" (sensible), como, digamos, una silla; o ideal o irreal, como un número; o imaginario, como el centauro. En cualquier caso la intuición será fuente válida de conocimiento si nos atenemos a lo que en cada caso se da y tal como se da -en el caso del centauro, por ejemplo, será justamente lo fantástico un carácter propio del mismo.

El "principio de todos los principios" implica entonces una ampliación, y a la vez un mayor rigor, en el uso de la noción de "experiencia". Sobre este nuevo concepto de experiencia se apoya la crítica de Husserl al empirismo y al positivismo; porque para éstos la experiencia se reduce a la experiencia sensible, mientras que para Husserl tal punto de vista es un prejuicio inadmisible; en el fondo, en efecto, la experiencia sensible no es sino *una* forma particular de la experiencia en general. Pues si por experiencia se entiende el contacto con la cosa de que se trata, la presencia misma de ésta, el estar junto a la cosa en una relación como de familiaridad *(bei)*[41] con ella -entonces tan "experiencia" es aquella por la que se nos da una flor, como aquella otra por la que se nos da un número.

8. *Explicación* y *descripción*

Según lo dicho hasta aquí, la filosofía, si es que se quiere eliminar todos los supuestos, deberá ser una ciencia que se remonte a evidencias últimas. Desde el punto de vista del procedimiento a seguir para lograrlo, todo lo anterior significa que el método propio de la fenomenología no podrá ser el método explicativo.

En efecto, la *explicación (Erklären)* consiste en "hacer comprensible lo singular por la ley general".[42] Por ejemplo: explico la caída de la piedra que tenía en la mano afirmando que ha caído por acción de la ley de gravedad, vale decir, explico el caso particular al incluirlo en la ley a que ese hecho responde; o bien explico el color rojo que ahora veo, considerándolo como efecto de vibraciones de tal frecuencia y longitud de onda, etc. En cualquier caso, la explicación consiste en pasar de lo dado, del fenómeno mismo -la caída de la piedra; el rojo que veo-, a algo que *no* está dado, a algo que ya *no* es el fenómeno mismo. Expresado en otros términos, la explicación reposa en supuestos, *supone* la ley, y, en general, algo que no está directamente dado.[43] Pero entonces la explicación no puede ser procedimiento apto para la filosofía: el principio de la eliminación de los supuestos le veda admitir ninguno, y el "principio de todos los principios" le impide aceptar lo que sólo se conozca de modo indirecto o mediato.

[40 bis] *Ideen* I. 282 (Hua III, 333); *Ideas,* p. 325. Cf. E LEVINAS. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* pp. 134-5.
[41] Cf. CM Hua I. 93 línea 2; MC p. 103. En las *Ideen* el término "experiencia" está tomado en el sentido estrecho de "experiencia sensible". En FTL 144, 145. 139 y en CM 92-93 (MC 103) y 139. experiencia, intuición y evidencia vienen a resultar equivalentes.
[42] LU II/I. 20; IL II, 26.
[43] La explicación envuelve otros supuestos más, como el de la validez de las operaciones lógicas que permiten pasar del caso particular a la ley y viceversa.

En consecuencia, sólo podrá satisfacer las exigencias de la filosofía el método que se ajuste al conocimiento directo, inmediato: a la intuición. Porque únicamente la intuición nos pone en contacto directo con las cosas mismas, con el fenómeno, pues en la intuición la cosa misma está presente "en persona". Por tanto, lo que el método radical exige es ante todo atenerse a lo dado en la intuición -no para saltar más allá de ello, sino- para tomar en cuenta todo lo que allí se da sin descuidar o pasar por alto ningún aspecto; el método consistirá en la pulcra *descripción* de lo dado. *Descripción* es tanto como tomar nota, exponer ordenadamente las determinaciones o caracteres de algo, a modo de inventario de sus partes o propiedades -y todo ello sin agregar, quitar ni alterar nada a lo dado, sino, por el contrario, dejando que el fenómeno mismo muestre de por sí todo lo que de por sí es. Únicamente de esta manera es posible acceder "a las cosas mismas", y no esquivarlas, como en el fondo hace toda explicación. (En el primer ejemplo anterior, la descripción podría ser: tengo sujeta en la mano una piedra, abro mis dedos, y al soltarla la piedra cae. En el segundo caso, quedándome siempre en la pura descripción, diría que se me da un rojo oscuro, relativamente puro, que se extiende sobre una superficie, etc.).

Ahora bien, hay dos tipos diferentes de descripción, la empírica o táctica, y la eidética; lo cual nos conduce a la importante distinción entre hechos y esencias.

9. *Hechos y esencias*

El término *hecho* puede considerarse como prácticamente equivalente al de "ente sensible" (cf. Cap. I, § 2, a); por ejemplo, esta mesa que tengo ante mí, o la lluvia que ahora cae. El hecho es siempre algo *individual* -"esta" mesa, no la mesa en general-; *temporal,* esto es, que existe en un tiempo; *espacial* - que está aquí, en esta habitación-; *alterable,* porque puede cambiar de color, o perder una pata: y *contingente,* porque es, y es de tal o cual forma, pero podría no haber sido, o ser diferente. Su modo de ser es el ser *real* (en nuestra terminología, "sensible"). El *conocimiento* de los hechos o conocimiento *fáctico* (o empírico en sentido estrecho) será por tanto también contingente, como ya se ha tenido oportunidad de reiterarlo (cf. Cap. II, § 6; Cap. V, §§ 2 y 3: Cap. IX, § 4 y Cap. X, § 7). En el caso de la mesa, una descripción fáctica señalaría quizás las siguientes notas que la percepción (la intuición empírica) ofrece: roja, cuatro patas, siete quilos, un metro de alto, etc.

Pues bien, después de lo que ya se ha establecido (cf. § 6), fácil es comprender que el método de la filosofía no puede ser el de la descripción empírica, porque con tal procedimiento nunca se llegaría más allá de la enumeración de meros datos ocasionales* contingentes, sin validez absoluta; resultado de una descripción puramente empírica sería el empirismo de Hume, por ejemplo -esto es, en definitiva, el escepticismo. El riesgo de caer en tal consecuencia lo evita el descubrimiento del *eidos* (ειδος), de la *esencia (Wesen)* -descubrimiento platónico, en última instancia.[44]

En efecto,

> *al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un* eidos *que hay que aprehender en su pureza* [...]. Un objeto individual no es meramente individual; un "eso que está allí ", un objeto que sólo se da una vez, tiene, en cuando constituido *"en sí mismo"* de tal o cual manera, *su índole peculiar,* su dosis de

[44] "Una vez más muestra Platón, como ya en los tiempos antiguos, y posteriormente, en forma grandiosa, en Kant, su eterna e inconmovible fuerza frente a todo escepticismo" (T. CELMS, *El idealismo fenomenológico de Husserl.* trad. esp., Madrid, Revista de Occidente, 1931, p. 14).

predicables *esenciales,* que necesitan convenirle (en cuanto "es tal como es en sí mismo") [...].[45]

La determinación del hecho como contingente, implica la *necesidad* de su contingencia, mienta algo *esencial* para el hecho. O expresado con otras palabras: todo hecho implica algo necesario, es decir, algo que ya no es de orden fáctico; requiere lo esencial. Lo fáctico es *relativo* a la esencia, necesita de la *esencia,* del *"qué"* respectivo. De modo que en todo hecho se revela siempre, además de! aspecto sensible, un aspecto inteligible, racional; a la mesa individual del ejemplo anterior le corresponde el *eidos* "mesa", y, en términos más generales, la esencia "cosa material" (con sus caracteres de extensión, figura, duración etc.).

Pero si Husserl, lo mismo que Platón, afirma la "idea", lo "a priori", su modo de concebirlo es no obstante muy diferente. La esencia no es para Husserl una realidad en sí independiente del pensamiento, sea que exista más allá de este mundo (Platón) o en las cosas sensibles mismas (Aristóteles); tampoco se trata de algo existente en el pensamiento (Locke), ni menos aun es una pura nada, un mero nombre (nominalismo, Hume). La esencia es para Husserl algo perfectamente objetivo -vale decir, no librado al capricho (como se verá al hablar del método de variaciones, cf. § 10)-, pero no "real", no sensible, sino *ideal* o irreal; algo que sin duda lo *hay,* pero sin que le sea propio el modo de ser de lo sensible, ni el de lo metafísico, sino ese modo de ser *sui generis* que llamamos "ideal".

Las esencias son meras posibilidades ideales,[46] en el fondo sentidos, significaciones. Y en definitiva, la esencia constituye el ser mismo de los entes, porque es

> lo que se encuentra en el ser autárquico [*selbsteigenen]* de un individuo constituyendo *lo que* él es |su qué].[47]

La esencia entonces es lo que hace que cada objeto individual sea lo que es y no otra cosa, lo que forzosamente tiene que darse en el hecho para que puedan darse otros caracteres, el conjunto de predicados cuya supresión significaría la supresión del objeto mismo, el conjunto de determinaciones necesarias de un objeto.

Los *caracteres* de las esencias son opuestos a los caracteres de los hechos: *universalidad, intemporalidad, inespacialidad, inalterabilidad y necesidad* (cf. Cap. V, § 3). Los conocimientos referentes a las esencias son apodícticos, como, por ejemplo, que todo triángulo es convexo, o que todo color se da en una superficie.

Si *la filosofía* ha de ser una ciencia, tendrá que ser, de acuerdo a lo que se lleva dicho, una *ciencia eidética descriptiva.* No obstante, falta saber todavía qué esencias son aquellas de que propiamente se ocupa la fenomenología; para llegar a determinarlo es preciso aclarar antes la índole del conocimiento eidético y el camino por el cual se lo alcanza.

10. *La intuición eidética. El método de variaciones*

La esencia de cualquier hecho es susceptible de ser mentalmente desprendida del hecho y ser captada por sí misma en una visión o intuición de esencia *(Wesensschau, Wesenschauung);* o, tal como Husserl lo formula: todo "qué" propio de un hecho "puede

[45] Ideen I, 9 (Hua III, 12-13); Ideas p. 19.
[46] Cf. Ideen I, 17 (Hua III, 21); Ideas p. 28.
[47] Ideen 10 (Hua III, 13); Ideas p. 20.

trasponerse en idea", de modo tal que "lo intuido en este caso es la correspondiente esencia *puro* o *eidos",*[48] por ejemplo, la esencia "cosa material", o la esencia "color".

Husserl sostiene que en tales casos se trata de una verdadera *intuición,* es decir, que la esencia está allí directamente dada, que se presenta ella misma en persona, por así decirlo. E insiste en que tan intuición es ésta en que lo que se ofrece es la esencia, como la que me da la mesa individual de madera que está en esta habitación. Sólo que se trata de especies diferentes de intuición: esta última es una intuición empírica, en tanto que aquélla es una *intuición eidética* o *esencial,* no sensible sino intelectual, en la que lo que se capta o intuye es la esencia en su pureza, desligada de lo individual y de la contingencia que a éste acompaña.

> *También la intuición esencial es rigurosamente intuición,* (así] como el objeto eidético es rigurosamente objeto [...]. La intuición empírica |...] es conciencia de un objeto individual, y en cuanto conciencia intuitiva (...) hace que se dé originariamente |un objeto individual], que la conciencia aprese el objeto "originariamente", en su identidad *"personal".* Enteramente por igual es la intuición esencial conciencia de algo, de un "objeto", de un algo a que se dirige su mirada y que en ella "se da en sí mismo".[49]

Si bien -repetimos- se trata de una intuición diferente de la empírica, de índole peculiar. Y esto no significa salir de la experiencia, sino más bien pensarla con mayor rigor, porque tan "experiencia" -en el sentido que la fenomenología le da a la palabra- es la sensible como la eidética, según se adelantó (cf. § 7).

Puesto que el hecho y el eidos, aunque vayan juntos o enlazados, son entidades esencialmente diferentes, una primera tarea que la fenomenología se propuso fue la de mostrar cómo ambos factores puedan concretamente separarse el uno del otro, cómo sea posible metódicamente desprender la esencia del hecho e intuirla en su pureza. El procedimiento que a ello conduce es la *reducción eidética.*

En términos generales, *reducir* significa, en el lenguaje de Husserl, dejar algo de lado, ponerlo entre paréntesis, desinteresarse de ello, dejarlo fuera de consideración. Y puesto que de lo que aquí se trata es de alcanzar la esencia, lo que habrá que "poner entre paréntesis" (se entiende, en sentido figurado) en la reducción *eidética* será justo todo lo táctico, esto es, todo lo propio del hecho en cuanto hecho, para que de este modo sólo quede ante la mirada lo esencial, lo eidético. Por tanto puede decirse que hay en la reducción dos momentos: por una parte, se deja algo de lado, que aquí es lo fáctico, y a esto alude, tomada en rigor, la expresión griega εποχη *(epojé)* que Husserl emplea; y por la otra parte, hay algo que queda, algo sobre lo que se fija la atención o que se toma en cuenta, y que aquí es la esencia.

Supongamos, a manera de ejemplo, que se trata de captar la esencia "color". a) Ante todo hay que "desconectar" o "poner entre paréntesis" *todo factor subjetivo* que el investigador pudiera proyectar sobre ello -digamos, v.gr., el agrado (o desagrado) con que yo me complazco en el mundo cromático, mi gusto o disgusto por los colores, mis recuerdos sobre los colores que he visto, etc. La actitud del fenomenólogo debe consistir en atenerse "a las cosas mismas", no a los agregados subjetivos de que se acompaña nuestra percepción de las cosas. Vale entonces la exigencia de la más rigurosa objetividad, y por ello, si se quiere respetar en verdad las cosas mismas, ir a la fuente de la intuición (la única fuente legítima de conocimiento, cf. § 7). Hay que dejar de lado también b) *todo factor teorético* -como, por ejemplo, teorías acerca de los colores, demostraciones o pruebas experimentales, etc.-, porque lo dado no es la teoría, sino el hecho mismo -el hecho cromático, en este caso- cuya esencia se quiere desentrañar. Por

[48] Ideen 10 (Hua III, 13); Ideas p. 20.
[49] Ideen I I (Hua III. 14-15); Ideas p. 21.

idénticos motivos, habrá que dejar de lado c) lo que la tradición o *la historia haya enseñado* sobre la cuestión.[50] De esta manera terminamos por encontrarnos frente a la cosa misma, un color dado -digamos, *este* rojo. Pero todavía no se ha encontrado la esencia; para ello hace falta reducir aun más: dejar de lado lo accidental -es decir, lo propiamente fáctico-, de modo que sólo se muestre la esencia en su pureza.

El procedimiento que permite llegar a la esencia es el método de *variaciones libres.* Se parte de un objeto cualquiera, real o imaginario, que sirva como ejemplo de la esencia que se quiere intuir. Se procede luego a variar libremente, en la fantasía,[51] sus caracteres; hasta que llega un momento en que encuentro algo que ya no puedo variar, porque si lo hiciera el objeto desaparecería: ese algo que resiste la variación es una nota o carácter esencial. En sus *Investigaciones lógicas*[51 bis] se refiere Husserl justamente al color señalando que una nota suya esencial es la *extensión.* En efecto, no puede darse color ninguno sin superficie. Puedo variar libremente una mancha cromática: me la imagino triangular, o cuadrada, u ovalada, etc., y nada de esto afecta al color como tal; me la imagino muy grande, extendiéndose todo lo que mi imaginación pueda, o bien pequeña, como un minúsculo círculo, pero *no puedo* suprimir totalmente la superficie, porque de hacerlo el color mismo desaparecería. La libertad con que procede la fantasía termina, pues, por tropezar con un límite, franqueado el cual se elimina el color; ese límite señala que si se lo traspasa, las variaciones ya no serían variaciones de la esencia que se busca, ya no serían ejemplares de la esencia "color". La conciencia de la imposibilidad, de algo que resiste a la variación, es entonces índice de una nota inseparable de la esencia; o, con otras palabras, *la esencia se delata en la invariante que se mantiene a través de todas las variaciones:*

> *la forma universal necesaria* sin la cual algo tal como esta cosa [en el ejemplo, este color rojo), en cuanto ejemplo de su especie [la especie "color"], sería impensable absolutamente,

es la invariante que "prescribe sus límites a la variación".[52]

Es preciso fijarse bien en que la conexión que se da entre las diversas notas constituyentes de una esencia -como la que encontramos entre el color y la superficie, v.gr.- es radicalmente diferente de la que se da entre cosas o partes que meramente (tácticamente) se hallan unas junto con otras (y que un hábito más o menos tena/ puede hacernos creer que son inseparables). La primera es una conexión necesaria; la segunda, contingente. No hay mayores inconvenientes en representarse o imaginarse una cabeza separada del resto del organismo correspondiente; pero es evidente que en el caso del ejemplo del color la conexión es de otra especie:

[50] Cf. I. M. BOCHENSKI. *Los métodos actuales de pensamiento,* pp 44-45.- En primera instancia podría parecer que lo que el método fenomenológico exige es -por lo menos aquí, antes de la reducción trascendental (cf. § 13)- cosa casi de sentido común y sobre la que no valdría la pena insistir. Sin embargo (sin olvidar lo dicho en Cap. III, § 5). quizá sea lo más dificultoso de lograr: evadirse de los prejuicios, de los preconceptos. de las ideologías, etc. Pero, de todos modos, se trata de exigencias fundamentales, y "cabría considerar casi todas las reglas del método fenomenológico como reglas científicas generales" (I. M BOCHENSKI. *op. cit.,* p. 47) que mandan ir a las cosas mismas -no quedarnos con nuestros preconceptos-, a lo que se muestra, sin dejar intervenir lo subjetivo, cosa muy difícil de evitar, tanto porque "el hombre está estructurado de tal manera que tiene una inclinación insuperable a ver más de lo que hay en el objeto" -como "un hombre cobarde considera al enemigo doblemente fuerte" (p. 46)- cuanto porque "ningún objeto es simple, sino que todos son infinitamente complejos" y "el hombre no puede captar simultáneamente todos esos elementos" (pp.46-47).

[51] Escribe Husserl que *"la 'ficción' constituye el elemento vital de la fenomenología, como en toda ciencia eidética". Ideen* I, p. 132 [Hua III, 163]; *Ideas,* 158.

[51 bis] LU II/1. 228-242; IL III, pp. 12-25.

[52] *Erfahrung und Urteil [Experiencia y juicio]* (Hamburg, Claasen. 1954), p. 411.

> Sin duda, una cabeza puede ser representada separada del hombre que la tiene. Un color, una forma, etc., en cambio, no es representable de ese modo; necesita un substrato, sobre el cual puede, desde luego, ser notada exclusivamente, pero del cual no puede ser separada.[53]

En el último caso no se trata de que, de hecho, vayan juntas, pero podrían pensarse separadas; sino que *no* pueden, absolutamente, separarse, porque en cuanto se elimine la una automáticamente desaparece también la otra. El color es así absolutamente, en ello consiste su *ser:* porque:

> lo que no podemos pensar, no puede ser, lo que no puede ser, no podemos pensarlo.[54]

11. *Ciencias fácticas y ciencias eidéticas*

A la diferencia entre hechos y esencias corresponde la diferencia entre ciencias fácticas o empíricas, y ciencias eidéticas.

> La relación [...] que hay entre el objeto individual y la esencia, según la cual corresponde a cada objeto individual una esencia como *su* esencia, lo mismo que, a la inversa, responden a toda esencia individuos posibles, que serían los casos particulares y fácticos de ella, es el fundamento de una mutua relación paralela entre ciencias de hechos y ciencias de esencias.[55]

Las *ciencias fácticas* se ocupan de hechos -trátese de ciencias de la naturaleza, como la física, la biología, la psicología empírica, etc., o de ciencias del espíritu, como la historia, la sociología, etc. Las *eidéticas,* en cambio, tienen por tema las esencias (lógica pura, matemática pura, etc.). Mientras que en las ciencias empíricas el acto de fundamentación reside en la observación (fáctica) o en la experimentación, en la comprobación mediante los sentidos, en las eidéticas, en cambio, el acto de fundamentación última se encuentra en la intuición de la esencia *(Wesenserschauung).*

Entre ambos tipos de ciencias rige una relación de dependencia unilateral. En efecto, las ciencias eidéticas son autónomas respecto de las empíricas, puesto que de los conocimientos fácticos es imposible derivar conocimiento eidético ninguno: "de hechos se siguen siempre sólo hechos". Pero, a la inversa, toda ciencia de hechos *depende* de las eidéticas. De un lado, porque, siendo ciencia, "tiene que proceder con arreglo a los principios *formales* de que trata la lógica formal", como, digamos, las leyes que gobiernan toda inferencia en general; y porque, ocupándose de objetos, "tiene que estar sujeta a las leyes inherentes a la esencia de la *objetividad en general",*[56] a lo que significa ser-objeto. Y de otro lado porque, según se ha establecido, todo hecho implica una esencia y toda verdad referente a esa esencia constituye una ley para el hecho correspondiente; de tal manera ocurre, por ejemplo, que la geometría, ciencia eidética, es válida para toda ciencia fáctica que, como la física, tenga que tomar en cuenta el espacio real. Por lo tanto, *"toda*

[53] LU II/l. 241: 1L III. p. 25.
[54] LU Il/l. 239; IL III, p. 23.- Cf. Parménides, frag. 3 (cf. Cap. II. 5 4); Platón, *República.* 477 a: "lo absolutamente ente es absolutamente cognoscible" (cf. Cap. V. § 6, a nota 12); Spinoza. *Ética.* II. prop. VII: "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas" (cf. Cap. VIII, § I4); Hegel. "Prefacio" a la *Filosofía del derecho:* "lo que es racional. es real; y lo que es real, es racional" (cf. Cap. XI, nota 17).
[55] Ideen I, 16 (Hua III, 21); Ideas p. 27.
[56] Ideen 18 (Hua III, 23); Ideas pp.29 y 30.

ciencia de hechos (ciencia empírica) *tiene esenciales fundamentos teóricos en ontologías eidéticas".*

> En esta forma corresponde, por ejemplo a todas las ciencias de la naturaleza la ciencia eidética de la naturaleza física en general (la *antología de la naturaleza),* en cuanto que a la naturaleza fáctica le corresponde un *eidos* captable en su pureza, la "esencia" *naturaleza en general,* con su infinita copia de relaciones esenciales encerradas en ella.[57]

Tal esencia no es nada secundario, ni un mero agregado, para la respectiva ciencia fáctica, sino condición necesaria para la racionalidad de la misma; porque de la intuición del eidos respectivo, y del rigor de la misma, depende en definitiva la orientación de cada ciencia y la de la investigación concreta. Es cuestión de sobra sabida que el método de una ciencia depende de las características propias de su objeto, es decir, de la *esencia* de éste (por más de que frecuentemente ocurra que el científico no tenga clara conciencia de ello). La física matemática, por ejemplo, nació en los tiempos modernos fundamentalmente por obra de Galileo (cf. Cap.X § 16), quien la creó mediante una "idealización" o intuición de la "idea" o *eidos* de lo físico; en otros términos, Galileo construyó una eidética del objeto físico. De manera semejante, sólo una eidética de lo social y otra de lo psíquico permitirán la fundamentación de una sociología y de una psicología verdaderamente científicas, es decir, capaces de aprovechar adecuadamente los datos empíricos y de orientar el conocimiento de los mismos

Por consiguiente debe distinguirse, como fundamento de las ciencias tácticas, una serie de *antologías regionales:* ontología de la naturaleza -que abarca la ontología de la naturaleza material y la de la animal, con sus respectivas subdivisiones- y ontología del espíritu -ontología de la persona, sociología racional, etc. Pero todas las ontologías regionales están a su vez dominadas por las esencias que lo abarcan todo, las esencias que corresponden a todo objeto en general -esencias como "objeto", "unidad", "pluralidad", "igualdad", "multiplicidad", "relación", "orden", "propiedad", etc. Tal tipo de esencias constituye el tema de la *ontología formal;* los principios ontológicos, por ejemplo, son para Husserl desde este punto de vista leyes relativas a las esencias formales.[58]

Recordémoslo una vez más: Husserl intenta convertir la filosofía en ciencia rigurosa; llevar a cabo el ideal de un saber perfectamente fundado y sistemático, el ideal de un saber absoluto, apodíctico e incondicionadamente evidente, que excluya cualquier supuesto, un saber de evidencias absolutas. Conocimiento de tal índole no puede encontrarse en la experiencia sensible, porque lo que ésta proporciona es siempre contingente; ni tampoco podrá tratarse de un saber explicativo, que necesariamente parte de supuestos. El tipo de saber que se busca tendrá que ser, pues, *descriptivo* y *eidético.* Y entonces, habiendo llegado a este punto, podría suponerse que la fenomenología habría de identificarse con la ontología (la formal y las materiales) tal como se la caracterizó; la fenomenología no sería sino la ciencia eidética de las esencias formales y regionales, sistemáticamente ordenadas y descritas.

[57] Ideen 19 (Hua III, 24); Ideas pp. 30 y 31.

[58] La organización sistemática de las ciencias -que aquí se ha simplificado- puede encontrarse en A. DIEMÉR, *Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie* [E. *Husserl. Ensayo de una exposición sistemática de una fenomenología)* (Meisenheim a. Glan, Hain. 1956), pp. 355-359. Sobre las ontologías regionales, L. LANDGREBE. "Regiones del ser y ontologías regionales en la fenomenología de Husserl". en El *camino de la fenomenología* (trad esp.. Buenos Aires. Sudamericana, 1968) pp. 218 ss.

12. *La actitud natural*

Sin embargo, con ser importante, no es ésta todavía su tarea propia; aún no se ha penetrado en el campo peculiar de la fenomenología. Porque la ontología no constituye todavía un saber absoluto, no alcanza el grado de radicalidad requerido por la índole de la filosofía como ciencia absolutamente exenta de supuestos. Y no lo constituye porque toda ontología se mueve en el nivel de lo que Husserl denomina la "actitud natural" o mundana, actitud que está alimentada de múltiples supuestos. En efecto, toda esencia, todo sentido o significación, y el mundo mismo como totalidad de sentido, suponen un sujeto para el cual ese sentido es sentido -sujeto que, sin embargo, hasta ahora no se ha manifestado. Expresándolo de otra manera, no se ha accedido aún a la actitud fenomenológica y al sujeto (trascendental) al que se ofrece todo ente o para el que se constituye todo sentido; sólo mediante tal acceso se penetrará en el territorio privativo de la fenomenología.- Pero, ¿qué quiere decir todo esto?

La *actitud natural* es la actitud en que por lo pronto y habitualmente estoy instalada, la actitud corriente y cotidiana. En ella me encuentro en el mundo, entre las cosas, entre los entes vivos y los demás hombres, orientado primordialmente hacia ese mundo. En tal actitud percibo las cosas y los otros hombres, me los represento, juzgo, siento, quiero. Allí me encuentro en una actitud directa, es decir, dirigido a las cosas, al mundo. Este mundo no se agota por cierto con lo que aquí y ahora percibo y recuerdo, sino que se extiende sin fin en el espacio y en el tiempo. Y este mundo no es mero mundo de cosas y personas, sino a la vez de valores y bienes, un mundo práctico.

> De este modo me encuentro en todo momento de la vigilia, y sin poder evitarlo, en relación consciente al uno y mismo mundo, bien que cambíame de contenido. Este mundo está persistentemente para mí "ahí adelante", [y] yo mismo soy miembro de él [...].[59]

A este mundo está referida, entonces, en la actitud natural, toda la actividad de la conciencia, todos sus actos,

> las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia: del considerar e investigar, del explicitar y traducir en conceptos al hacer una descripción, del comparar y distinguir, del coleccionar y contar, del suponer e inferir, en suma de la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados. Asimismo, los multiformes actos y estados del sentimiento y del querer: agradarse y desagradarse, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y temer, resolverse y obrar.[60]

En una palabra, a ese mundo está referido el *cogito,* todas las formas de lo que Descartes llamó *cogitaciones,* "pensamientos" (cf. Cap. VIII, § 10).

Ahora bien, podrá ocurrir que me haya equivocado en tal o cual particular; que, v.gr., en la penumbra del atardecer haya creído que era un hombre lo que resultó ser tan sólo un árbol; es decir, puede suceder que el mundo sea "aquí o ahí 'distinto' de lo que yo presumía", y que por tanto "tal o cual cosa debe ser borrada *de él,* por así decirlo, a título de 'apariencia', alucinación, etc." Pero de cualquier modo él mismo, *el* mundo, siempre sigue estando ahí como realidad que cualquiera de mis actitudes mundanas *presupone:* "'El' mundo está siempre ahí como realidad".[61] Tal *creencia en la realidad del mundo* es lo que Husserl denomina la *tesis general de la actitud natural.* La llama "tesis" -esto es,

[59] Ideen 50 (Hua III, 59); Ideas p. 66.
[60] Ideen 50 (Hua III, 60); Ideas pp. 66-67.
[61] Ideen 53 (Hua III, 63); Ideas p. 69.

posición o afirmación- porque es la creencia por la cual "pongo" o afirmo la realidad del mundo, con toda su riqueza de cosas, situaciones, personas, etc., incluyendo mi propia realidad; y la llama "general" porque esta creencia constituye el núcleo o base de cualquier afirmación o posición mundana particular, como podría ser la de la realidad del alimento con que me nutro o del suelo sobre el que camino.

Tal tesis no sólo es propia de la actitud ingenua o precientífica de la vida diaria, sino que de ella participan también todas las ciencias con que hasta ahora nos hemos encontrado, tanto las ciencias fácticas cuanto las ontologías, porque en todas ellas domina la *actitud directa,* la referencia al objeto, y por tanto al mundo: éste es en definitiva el fundamento sobre el que se apoyan, sustentadas todas por la tesis de la actitud natural. Así Husserl las llama "ciencias de la actitud natural".[62] Pero ninguna de tales ciencias legitima ese mundo ni se pregunta acerca de su sentido; sino que lo dan por sentado, es para ellas un *supuesto.* Desde este punto de vista, pues, las ciencias se diferencian del saber ingenuo precientífico por el mayor rigor, perfección, seguridad y amplitud del conocimiento que proporcionan; pero la tesis o supuesto básico es en cualquier caso exactamente *el mismo.*

Pues bien, no ha de resultar difícil darse cuenta (sobre todo para quien ha estado en contacto con la filosofía cartesiana) de que esta *tesis no es apodíctica,* porque la tesis de la actitud natural admite la duda; lo peculiar de una evidencia apodíctica es la absoluta indubitabilidad, mientras que el mundo en totalidad *puede* ser puesto en duda, como lo hizo Descartes, la actitud natural, entonces, es una actitud ingenua y dogmática; no porque sea falso lo que en ella se establece (aunque bien puede serlo), sino porque ni la actitud cotidiana ni las ciencias mundanas comprenden propiamente su *sentido,* el significado de la objetividad y del mundo de que se ocupan. (Y aquí interviene, no sólo el recuerdo de Descartes en su búsqueda de un fundamento absolutamente indubitable -cf. Cap. VÍII, § 4, sino también el problema de Kant acerca de las condiciones de posibilidad de toda objetividad -cf. Cap. X, § 15).

La superación de dicha actitud natural acontece como pasaje a la actitud fenomenológica en la Segunda Sección del Primer Libro de las *Ideas,* sección que por ello lleva el título de "meditación fenomenológica fundamental". Con ello se apreciará que lo hasta ahora sentado sólo tiene carácter preparatorio respecto de los temas fundamentales de la fenomenología trascendental: la reducción fenomenológica (§ 13), que conduce a la conciencia trascendental, y la teoría de la constitución (§ 16), que explícita dicha conciencia.

13. *La reducción fenomenologica* y *el "residuo" fenomenológico*

Todo hecho y todo saber fáctico encuentran su fundamento en las esencias y en las ciencias eidéticas; y las esencias son en el fondo (cf. § 9) significaciones, sentidos. Pero éstos sólo son tales en relación con alguien para quien significan; no hay ninguna significación "en sí", sino siempre sólo para un sujeto. Toda significación y todo sentido remiten a la conciencia que los mienta. Por lo tanto, el principio de la eliminación de los supuestos, y la índole del análisis intencional (que de las significaciones refiere a la conciencia) exigen marchar más allá de la tesis de la actitud natural, donde las esencias están simplemente *dadas,* y encaminarse hacia la zona trascendental donde las dichas esencias se *constituyen,* esto es, hacia la subjetividad trascendental. Sólo de tal manera podrá lograrse la absoluta falta de supuestos en una evidencia *apodíctica* y *primera.-* El expediente metódico para superar la actitud natural es la *reducción trascendental o*

[62] Ideen 53 (Hua III, 63); Ideas p. 69.

fenomenológica propiamente dicha (y de la cual la reducción eidética es, en parte, antecedente, en parte integrante, porque la reducción trascendental procede en el plano de las esencias de la conciencia pura).

Ya se sabe (cf. § 10) que "reducir" significa poner algo fuera de juego, dejarlo de lado, desconectarlo, ponerlo entre paréntesis. De lo que ahora se trata es de poner fuera de juego la tesis general de la actitud natural, suspender la creencia en la realidad del mundo: *"en lugar de permanecer en esta actitud, vamos a cambiarla radicalmente."*[63]

La reducción o *epojé* que se va a efectuar no significa negación ninguna, ni tampoco escepticismo: *"no* [...] *niego* 'este mundo', como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia,* como si yo fuera un escéptico"; sino que, en el sentido que tiene el término εποχη -interrupción, detención-, no niego, pero tampoco afirmo, sino que *me abstengo de juzgar.* Se trata simplemente de "detener", por así decirlo, mi creencia en la existencia del mundo, de suspenderla; no afirmarla, ni tampoco negarla -porque cualquiera de ambas cosas significaría una toma de posición, una tesis-, sino inhibirla, desconectarla, dejándola por lo demás tal cual es:

> *Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural.* Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, *este mundo natural entero,* que está constantemente "para nosotros ahí delante", y que seguirá estándolo permanentemente, como "realidad" de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis.[64]

De manera que la εποχη fenomenologica "me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo";*[65] ya no hago uso de ninguna afirmación (o negación) acerca de la existencia o no existencia, acerca de la verdad o falsedad de cualquier afirmación referida al mundo. Simplemente *neutralizo* toda existencia y toda toma de posición. La reducción fenomenológica, pues, pone entre paréntesis la tesis referida al mundo natural, al mundo de la cultura (artes, ciencias, técnicas), a los otros hombres y al mismo Dios; y a mí mismo también en cuanto hombre, en cuanto sujeto empírico o sujeto psíquico. Pero entonces, ¿no será que *todo* queda eliminado, sin que reste absolutamente nada sobre lo cual meditar?

Contra toda apariencia, no obstante, después de la reducción queda un vastísimo campo de posibles investigaciones.

> Esta universal suspensión ("inhibición", "invalidación") de todas las posiciones tomadas ante el mundo objetivo dado, y por ende en primer término las posiciones tomadas en cuanto al ser (las concernientes al ser, la apariencia, el ser posible, el ser probable o verosímil, etc.), [...] esta "εποχη fenomenológica", o este "poner entre paréntesis" el mundo objetivo, no nos coloca [...] frente a una pura nada.[66]

Si nos fijamos bien, en efecto, se comprenderá que nada se ha perdido, sino que el mundo con todos sus contenidos -las cosas, las personas, las ciencias, la cultura, la sociedad, etc.- continúa siendo lo que era antes de la reducción, sigue estando presente, sólo que reducido, es decir, que ahora nos encontramos frente al m*undo como fenómeno*

[63] Ideen 53 (Hua III, 63); Ideas p. 69.
[64] Ideen 56 (Hua III, 67); Ideas p. 73.
[65] Ideen 56 (Hua III, 465); Ideas p. 73.
[66] CM Hua I, 60; MC p. 37 (retocada).

(incluyendo el fenómeno de su realidad). El mundo, entonces, el mundo convertido en fenómeno-de-mundo,

> sigue siendo para mí "experimentado" en cierto modo, y exactamente con el mismo contenido peculiar que antes. Continúa siendo el fenómeno que era antes, sólo que yo. en cuanto sujeto que reflexiona filosóficamente, ya no llevo a cabo, ya no concedo validez a la creencia natural en la realidad que es inherente a la experiencia del mundo, a pesar de lo cual esta creencia sigue estando ahí y es aprehendida por la mirada de la atención.[67]

O en otros términos: "lo que el yo, el que medita, me hago propio por este medio, es mi vida pura, con todas sus vivencias puras, y todo lo mentado en ellas en tanto puramente mentado: el universo de los 'fenómenos', en el sentido especial y amplísimo que tiene esta palabra en la fenomenología".[68] "Puro" significa aquí libre de la tesis de la actitud natural; o, con otras palabras, como fenómeno solamente, tal como algo se muestra o aparece simplemente como tal y sólo en la medida en que se muestra (cf. § 16). Aquí entonces, en lo dado i» la conciencia pura -en el fenómeno puro- toma todo su sentido el "principio de todos los principios" (cf. § 7): que lo originariamente dado, en cuanto dado y dentro de los límites de lo dado, es fuente absoluta de conocimiento. Librado de cualquier toma de posición, al mundo se lo enfoca ahora única y exclusivamente tal como aparece. Y de esta manera tengo acceso a mi vida pura, vale decir, al conjunto de mis vivencias como meros fenómenos, en las que todo lo que pueda mentarse se mienta también como mero fenómeno Lo que así se muestra, en esta actitud fenomenológica que ha inhibido la tesis de la actitud natural, son entonces los *fenómenos* en el *sentido en que la fenomenología* los entiende y por lo que justamente se llama *fenomenología.* Por ello la reducción se llama "fenomenológica": porque reduce todo a "fenómeno", a ser-fenómeno.

Es preciso tener cuidado en no confundir el punto de vista fenomenológico con el de la psicología. El psicólogo está colocado en la actitud natural y se ocupa de hechos; su tenia lo constituyen las *realidades* psíquicas, que, por esencia, son de índole mundana (referencia al inundo, al organismo, etc.). La reducción fenomenológica, en cambio, pone entre paréntesis también lo psíquico en cuanto realidad; no sólo "inhibe el valor de realidad del mundo objetivo", sino que "inhibe también el de la experiencia interior".[69] Dicho de otra manera, la actitud fenomenológica no es simple "reflexión" sobre la vida de la conciencia, tal como la efectúa la psicología (introspectiva), o aun la autorreflexión que solemos realizar cotidianamente; porque en esos casos "nos hallamos en el terreno del mundo dado como real".[70] Sin duda, la actitud del fenomenólogo es actitud *refleja,* no directa: pero en tanto que la reflexión psicológica es reflexión *natural,* la que Husserl propone es *reflexión fenomenológica-trascendental.* El yo a que así se llega "no es un trozo del mundo",[71] como lo es el yo psíquico, sino el yo puro; no es este ente humano determinado que soy yo, sino yo despojado de todo lo mundano, de toda realidad, porque el carácter de realidad de mí mismo ha sido puesto entre paréntesis: es el yo y la vida trascendentales. (Por lo mismo tampoco puede tratarse del *ego* cartesiano -cf. Cap.VIII, § 10-, que era "substancia pensante", "alma", es decir, una realidad metafísica -que Descartes además concebía como algo cerrado en sí mismo, mientras que la conciencia pura, según se verá en el § 15, no tendría sentido sin su referencia al mundo).- Sin embargo, lo dicho no debe interpretarse como si la subjetividad trascendental fuese algo

[67] CM Hua I. 59; MC pp. 35-36.
[68] CM Hua I. 60; MC p. 37 (modificada)
[69] CM Hua I, 64: MC p. 45.
[70] CM Hua I. 72: MC p. 62.
[71] CM Hua I, 64; MC p. 45.

separado de mi subjetividad de hombre individual. No se trata de dos yoes aislados el uno del otro, sino tan sólo de dos diferentes puntos de vista: practicada la reducción, me aparezco a mí mismo como *fenómeno-de-y o,* libre de toda tesis de realidad, y esto es la conciencia pura, el *cogito* puro -como puro fenómeno-, correlato del mundo puro.

De esta suerte, entonces, queda la conciencia pura o conciencia trascendental como "residuo fenomenológico" *(phänomenologisches Residuum);*[72] es decir que gracias a la reducción se revela

> el yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí. y es precisamente tal como es para mí.[73]

O bien, expresándolo con la terminología cartesiana (cf. Cap. VIII, § 7):

> Si me sitúo por encima de toda *esta* vida [la de la actitud natural), y me abstengo totalmente de esta creencia en la realidad que es ni más ni menos quien toma *el* mundo como real: si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, como conciencia *del* mundo, me obtengo a mí mismo como el *ego* |yo] puro en la corriente pura de mis *cogitaciones* [pensamientos, vivencias].[74]

En la actitud natural mi vida transcurre en el mundo, participando de la tesis general, de la creencia en la realidad del mundo (y de mí mismo como parte de él): para emplear otra terminología: allí estoy "comprometido" *(engagé)* con el mundo. Mas al asumir la actitud fenomenológica aquella tesis queda puesta fuera de juego, es decir, me abstengo de tal *engagement,* me inhibo de quedar envuelto en dicha creencia, y, en tal medida, me libero de mi pérdida en el mundo. Tomo noticia de toda esta vida, me ocupo de ella para estudiarla, para determinar sus estructuras, etc., pero sin que la creencia natura) me comprometa o envuelva, me implique o complique.

De manera que con la reducción fenomenológica no ocurre una aniquilación del mundo, ni siquiera una modificación de éste; lo que ha cambiado es el sentido de la actitud del yo que medita, porque éste es ahora el yo puro. Ahora simplemente observo, pero sin participar, es decir, sin creer ni negar, limitándome a tomar noticia de todo lo que ocurre en esta vida; me encuentro entonces en la actitud de un *observador neutral* o desinteresado cuyo tema es mi vida en el mundo, mi experiencia del mundo:

> Si decimos del yo que experimenta y vive de cualquier otro modo natural "el" mundo, que está *"interesado" por el mundo,* la actitud fenomenológicamente modificada [...] consiste en que se lleva a cabo una *escisión del yo,* en que sobre el yo ingenuamente interesado se instala el yo fenomenológico *como "espectador desinteresado"*.[75]

14. *El campo de la experiencia trascendental*

Aquí sí, según Husserl, en la *subjetividad trascendental,* se encuentra "la base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la cual hay que fundamentar toda filosofía radical";[76] aquí por fin hallamos un "universo de absoluta exención de prejuicios":

[72] Ideen § 33.
[73] CM Hua I, 60; MC p. 37.
[74] CM Hua I. 60-61 MC p. 38.
[75] CM Hua I. 73: MC p. 64.
[76] CM Hua I, 58: MC p. 33.

Esto es lo que logra la universalidad de la experiencia y descripción trascendentales al inhibir el universal *prejuicio* de la experiencia mundana que se desliza sin ser notado a través de toda actitud natural (la creencia en el mundo que constantemente se desliza a través de él), y al aspirar a una descripción universal en la esfera-de-ser egológica absoluta y siempre intacta en cuanto esfera de las menciones reducidas a la pura exención de prejuicios.[77]

En efecto, el *ego cogito,* la actividad de la conciencia, es, como tal, absolutamente evidente, indubitable. La casa que ahora veo podrá ser una ilusión, no una verdadera casa (porque quizá se trata de decorado teatral, o porque soy víctima de una pesadilla); pero no puede haber duda en cambio de que tengo esta vivencia, la vivencia de "ver una casa". Dicho con otros términos, la esfera de las vivencias "es una esfera de posición absoluta", de una *tesis absoluta,* a diferencia de la tesis del mundo.

Frente a la tesis del mundo, que es una tesis "contingente", se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis "necesaria", absolutamente indubitable. *Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir:* tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia.[78]

El mundo es contingente, pero la subjetividad trascendental es apodíctica, es evidente con evidencia apodíctica. El ser de la conciencia es entonces un ser absoluto, en el sentido de que por principio "no necesita de ninguna 'cosa' para existir", tal como Husserl dice,[78 bis] valiéndose de la definición cartesiana de substancia (cf. Cap. VIII, § 14); en tanto que el mundo entero está necesariamente referido a la conciencia.

La subjetividad trascendental constituye el ámbito de las evidencias primeras, porque cualquier otra evidencia, y cualquier otro saber y experiencia, se remontan en última instancia a la conciencia pura. Pues todo posible sentido -y, por ende, el mundo como sentido último- supone la subjetividad, según se dijo. En efecto, la "realidad" -el universo físico y psíquico-, el mundo, en una palabra, y cualquier mundo en general, son "rótulos para ciertas *unidades de sentido".* Pero en definitiva todo sentido presupone "una conciencia que dé sentido, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido".[79] El mundo, por tanto, "presupone la conciencia absoluta como campo del dar sentido".[80] De modo que "descartado todo lo que *tiene* sentido, quedamos en presencia de aquello por lo cual todo *toma* sentido: la conciencia pura"[81] o trascendental.- Precisamente por esto, porque la subjetividad de que aquí se trata es lo que da sentido, puede llamarla Husserl "trascendental": como aquello sobre lo cual se funda la posibilidad de ser (cf. Cap. X, §§ 14 y 15), de ser-fenómeno.

Esta subjetividad, pues, como ya puede presumirse, "no es la vacía identidad del "yo soy"[82] que vio Descartes. Por el contrario, "la εποχη fenomenológica pone al descubierto l...] *una nueva e infinita esfera de ser",*[83] *"el campo infinito de la experiencia trascendental"*,[84] cuyo contenido no es sino el mundo mismo como fenómeno y las diversas formas de esperiencia correlativas.

[77] CM Hua I, 74; MC p. 65 (modificada).
[78] Ideen 86 (Hua III, 108-109); Ideas p. 106
[78 bis] Ideen 92 (Hua 115); Ideas p. 113.
[79] Ideen 106 (Hua III, 134); Ideas p. 129.
[80] Ideen 107 (Hua III, 135): Ideas 130. Cf. CM § 26.
[81] G BERGER. *Le cogito...,* p. 46.
[82] CM Hua I, 67; MC p. 53.
[83] CM Hua l, 66; MC 52 modificada.
[84] "En contraste con Descartes, nosotros nos sumimos en *la tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental"* (CM Hua I, 69, MC p. 57). Cf. la continuación: "La evidencia cartesiana, la de la

Lo grande y asombroso que aquí se pone de relieve es que si yo, tal como efectivamente puedo hacerlo, me privo de toda creencia mundana natural, más aun de toda posible creencia que en tanto principiante llevo en mí y pueda l'ívar en mí, si dejo de tomarme como hijo del mundo *(Weltkind),* como hombre n.tural -[lo grande y asombroso] es que entonces dispongo, más todavía, me he preparado así un campo infinitamente abierto de una *experiencia de nueva especie: el campo-de-experiencia de mi subjetividad trascendental.* [85]

La radical renuncia al mundo (radikale Weltentsagung) como absoluto y como último fundamento es la vía necesaria para llegar a ver "la realidad últimamente verdadero (letztwahre), y con ello para vivir una vida últimamente verdadera".[86]

Pues bien, la fenomenología, en el sentido más propio que Husserl le otorga el término[87]*es la exploración de la esfera trascendental, de la vida o experiencia trascendental, la investigación de \os fenómenos puros, es decir, de todo lo que aparece tal como aparece, tal como se presenta, libre de toda intervención de la creencia natural o de cualquier teoría en general, porque sólo descubriéndolos tal como se da se hará manifiesto su auténtico sentido. Puede decirse entonces que la fenomenología es la ciencia descriptiva trascendental de las esencias de la conciencia pura.*

15. Estructura general de la conciencia trascendental. La intencionalidad

La reducción fenomenológica nos coloca ante el fluir de las vivencias puras, ante la corriente de las cogitaciones puras, la conciencia pura. Ahora bien, la estructura fundamental y primaria de la conciencia es la intencionalidad, esto es, "la peculiaridad de las vivencias de 'ser conciencia de algo". Toda percepción es percepción de algo, por ejemplo, percibo un árbol; todo recuerde es recuerdo de algo, v. gr., del accidente que presencié hace diez años; toda fantasía fantasea algo, por ejemplo, un centauro. Y si, valiéndonos del método de variaciones (cf. § 10), quisiéramos imaginarnos un acto de conciencia que no fuera conciencia de algo, se vería que es imposible; se trata, entonces, de algo esencial a la conciencia:

una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etc. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc.[88]

Todo cogito, entonces, es cogito de un cogitatum, todo mentar (Meinen) es mentar de algo mentado (Gemeintes). La intencionalidad es pues

proposición *ego cogito, ergo sum,* no da fruto porque Descartes […] omite el dirigir la mirada a la posibilidad que tiene el *ego* de explorarse a sí mismo hasta lo infinito y sistemáticamente por medio de una experiencia trascendental [...]".

[85] *Erste Philosophie* II, Hua VIII, 166.

[86] *loc. cit.*

[87] En esta marcha hacia el dominio trascendental (y hacia el idealismo) no lo siguieron a Husserl buena parte de sus discípulos -sobre todo los de la primera época de su magisterio-, quienes, manteniéndose en la descripción puramente eidética, quedaron adscritos a una ontología realista (H. CONRAD-MARTIUS, A. REINACH, *M.* GEIGER. A. PFÄNDER, etc.)

[88] Ideen 168 (Hua III. 204); Ideas p. 199.

esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia de algo, en llevar la conciencia en sí [misma], en cuanto cogito, su cogitatum.[89]

Es preciso observar (no obstante lo que el texto recién citado pudiera sugerir) que la intencionalidad no es, hablando con precisión, una "propiedad" de la conciencia, sino que es la conciencia misma; y aun podría decirse que la conciencia no "es", sino que "intenciona", es decir, que consiste en un haz de intenciones.[90]

De manera que debe ampliarse el "título trascendental" del "cogito"; puesto que toda conciencia o mentar (todo cogitare) es conciencia de o mención de, habrá que decir: ego - cogito - cogitatum; y con más rigor todavía Husserl agrega: cogito - cogitatum (qua cogitatum);[91] *pienso (en el sentido más amplio de la expresión, es decir, miento) lo pensado en cuanto pensado (en cuanto mentado). Todo lo cual significa que "lo" mentado, el objeto que cada intención mienta, no es nada accesorio, no es un agregado ulterior o inesencial, sino constitutivo de la intención; la intencionalidad es esa referencia al objeto -y, como es obvio, no puede haber referencia sin lo "referido" por ella. La conciencia pura no es el vacío de un mero cogito, sino conciencia para la que se da siempre algo, un objeto, y en definitiva el sistema de objetos que constituye el mundo. Ni tampoco ese cogitatum debe entendérselo como especie de formación mental, a la manera de copia o imagen (Abbild) psíquica de aquello a que se refiere (el objeto). El objeto intencional, aquello a que la conciencia apunta, no es nada "inmanente" en el sentido de que fuese un estado de conciencia, algo psíquico, y diferente del objeto real trascendente a la conciencia; por el contrario, son una misma cosa -independientemente de que se trate de un ente efectivamente existente (real), o imaginario, o absurdo, etc.:*

el objeto intencional de la representación es el mismo que su objeto real y -dado el caso- que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos.[92]

Aquello hacia lo que la intención apunta es el objeto mentado mismo, sea físico, psíquico, ideal, imaginario o lo que fuere. Cuando percibo la pluma con que escribo, no tengo un representante mental de ella en mi psique, sino que es la pluma misma "en persona" la que está frente a mí realmente; y lo mismo cuando imagino un centauro: es lo imaginado -ese animal fabuloso- lo que intenciono.

La intencionalidad -la conciencia- consiste entonces en algo así como una " 'mirada' que irradia del yo puro y se dirige al 'objeto' que es el respectivo correlato de la conciencia".[93] *Aquella fórmula señala que en la intencionalidad puédese distinguir de un lado el acto -el cogito-, y por el otro el objeto, lo mentado, el cogitatum. Husserl los llama también nóesis y nóema, respectivamente. Según ya se sabe, son componentes inseparables, porque ninguno puede darse sin el otro, pero la investigación los distingue, y por ello el estudio de la subjetividad trascendental habrá de llevarse a cabo según dos direcciones correlativas y que se implican mutuamente: la dirección noética y la dirección nomemática.*[94]

[89] CM Hua I. 72: MC p. 61.
[90] No será quizá superfluo señalar que cuando en la fenomenología se habla de "intención", no se alude a lo que significa comúnmente este término en español -"propósito", "designio"-, sino a *cualquier* forma de *referencia ele la conciencia,* y de la cual el "propósito" es una forma particular.
[91] CM Hua I, 71 y 74; MC pp. 61 y 66.
[92] LU II/I,425; IL III**,** p. 202. Cf. Ideen 186 (Hua III, 224-225); Ideas 218-219. e Ideen 78-79 (Hua III, 98-99). Ideas 97-98.
[93] Ideen 168-169 (Hua III, 204); Ideas p. 199.
[94] Cf. CM Hua I. 74-75; MC pp 16 -17.

El nóema no es sin embargo lo mismo que el objeto. Porque nóemas diferentes pueden referirse a un mismo objeto: Aristóteles como discípulo de Platón, Aristóteles como maestro de Alejandro, Aristóteles como autor de la Metafísica, etc., son diferentes nóemas que apuntan a un mismo objeto, así como las diferentes percepciones que puedo tener de un árbol cambiando mi posición en el espacio se refieren al mismo árbol. Por eso la fórmula decía: cogitatum qua cogitatum, lo mentado "en cuanto mentado", es decir, en el aspecto en que lo mienta. Pero además varían los nóemas si cambia la respectiva nóesis, el acto de mentarlo. Un mismo objeto puede darse en la percepción, en el recuerdo, en la fantasía, en el amor, y cada uno de estos diferentes actos lo mienta de manera distinta, lo que equivale a decir que es diferente el nóema. El árbol como objeto biológico, o como tema estético, o como fuente de leña, o como el lugar donde se ha escrito una leyenda de amor; visto de lejos, o de cerca, o de arriba, etc., son otros tantos ejemplos de diferentes nóemas referidos al mismo objeto. La nóesis es entonces el acto de conciencia, el modo de la conciencia en que se constituye el nóema; la nóesis es el acto de donación de sentido (Sinngebung), el nóema es el sentido (Sinn).

Pero lo que se acaba de decir no debe entenderse, según ya se advirtió, como si el nóema fuera lo que se llama (psicológicamente) un "contenido de conciencia", un ingrediente psíquico; no es una "parte" de la conciencia. Es evidente, y Husserl no se cansa de repetirlo, que lo percibido no es una percepción, ni lo recordado un recuerdo, sino el término a que la conciencia apunta, el objeto mismo en tanto mentado. El cogitatum no es un "estado de conciencia", una especie de representante mental de la cosa o situación de que se trate; ello sólo puede ocurrírsele a quien (como lo había hecho tradicionalmente la filosofía, sobre todo a partir de Descartes) imagine la conciencia como un receptáculo con sus contenidos (representaciones) que no se sabe nunca bien cómo puedan corresponder a objetos, y para saber lo cual entonces se plantea el problema de cómo salir de ese encierro para alcanzar la objetividad, las cosas. Por el contrario, la noción husserliana de intencionalidad ha obviado tal problema, porque para ella la conciencia no es tal sino por su relación al objeto, sin más (aunque, claro está, ese objeto pueda ser "real", o imaginario, o ideal, etc.). El nóema es pues la cosa, el objeto mismo - sólo que en tanto mentado.

Dijimos que nóesis y nóema son rigurosamente correlativos. A cada modo de darse un objeto, a cada modo de conciencia, corresponde un tipo diferente de nóema. En efecto, no se dan del mismo modo una cosa física, una obra de arte, un número, o los valores; y si no se dan de la misma manera, quiere decir que no son de la misma manera, que en cada caso el objeto es diferente. La percepción es el modo de darse de los objetos reales (sensibles); la estimación, el de los valores, etc.

No obstante, sin negar la especificidad de cada tipo de actos y de la objetividad respectiva, Husserl afirma el primado de la percepción como estrato fundamental, básico para cualquier otro tipo de actos. Sólo si se percibe una cosa es posible decir que es nociva, o útil, o bella, etc.; el valor sólo puede darse sobre la base de la cosa percibida; sobre la base, según Husserl, de una tesis dóxica, i.e., en definitiva, teórica.[94 bis] *La nóesis afectivas, apetitivas, volitivas, se fundan en representaciones y percepciones.*

Por ello, y por la importancia que el mismo Husserl le concedió al tema, nos ocuparemos brevemente de la constitucios de la cosa.

16. La fenomenología constitutiva

[94 bis] Cf. E LEVINAS. *Théorie de l'iniuition dans le phénoménlogie de Husserl.* pp. 191-193.

En efecto, según se dijo (§ 14), los dos temas capitales de la fenomenología trascendental son la teoría de la reducción, y la teoría de la constitución como explicitación de dicha conciencia, de sus operaciones (Leistungen). Aquí se ocupará Husserl, por tanto, de cómo se constituyen las vivencias intencionales -y el sistema de las mismas cuyo correlato es el mundo.

Es preciso aclarar ante todo que "constitución" «o quiere decir "construcción", como si la conciencia trascendental "produjera" o "creara" el mundo; toda construcción o producción es una operación mundana, en tanto que la reducción fenomenológica ha desconectado todo lo mundano. "Constitución" alude simplemente a cómo está constituido tal o cual ente, a cómo es -pero, se entiende, a cómo es o está constituido en función de la conciencia (de la "experiencia"), porque nada tiene sentido sino para ésta. "Constituir no quiere decir producir en cuanto hacer y fabricar, sino dejar ver el ente en su objetividad", según escribe Heidegger.[94 bis2] *La reducción puso de manifiesto la necesaria vinculación del objeto con la subjetividad; mostró que el objeto, en tanto sentido, qua cogitatum, está radicado en la conciencia como fuente de sentido. Todo objeto de que quepa hablar, es objeto de la conciencia, cogitatum de un cogito: por ende, si quiere determinarse su sentido, si quiere saberse qué es, habrá que marchar desde él a los modos de conciencia que le son correlativos. La constitución será entonces "la referencia de cualquier ente al proceso cuyo correlato es este ente" (A. Gurwitsch), el procedimiento mediante el cual se exponen las operaciones de la conciencia que hacen posible que se dé el objeto, cómo ocurre el aparecer del objeto, cómo el ente viene a darse a la conciencia, i.e. cómo se constituye para ella, el modo cómo la conciencia le da al ente la oportunidad de mostrarse, es decir, de ser. En otras palabras, todo esto significa que lo constituyente es la intencionalidad (=Ia conciencia), porque es ella justo la referencia al objeto.*

Ahora bien, cada tipo de objeto tiene su especial constitución, esto es, su especial modo de ofrecerse a la conciencia, de ser (objeto para la conciencia). Sirva como ejemplo la "cosa", la cosa material, que es modelo de toda "trascendencia" y sobre la que se apoya toda realidad; la cosa material que se ofrece a la percepción sensible, y cuyo modo de ser se contrapone al modo de ser de la vivencia.

¿Qué es, v.gr., esta mesa que ahora percibo?[95] *Dejemos de lado -según lo exige la reducción- todo lo que pueda enseñar la física (la materia como compuesta de átomos, éstos a su vez de protones y electrones, etc.) y en general cualquier teoría científica o filosófica, y atengámonos a lo que se nos da y tal como se nos da en la intuición. Doy vueltas alrededor de la mesa, cambio mi posición en el espacio; la percibo de lejos, o de cerca; observo su tapa o la miro desde abajo, etc. El color de la mesa se muestra a través de diversos matices, y lo mismo su peso, o el sonido que produce al golpearla, y su forma espacial. Fácilmente se comprende que la cosa no puede darse sino siempre en cierta perspectiva; no puedo ver, al mismo tiempo, la tapa de la mesa y su interior; si cambio de posición y observo un lado, los otros ya no me están dados. Entonces: "A la percepción de cosas es inherente [...] cierta inadecuación", porque una cosa, como esta mesa, "sólo puede en principio darse 'por un lado' ", es decir que toda cosa "se da necesariamente en meros 'modos de aparecer'*[96] *y siempre pueden darse nuevos "lados". La serie de las posibles perspectivas, escorzos o matices es infinita, inagotable; por esencia, tal serie carece de término.*

> *Por principio queda siempre [en la cosa) un horizonte de indeterminación determinable [mediante nuevas percepciones], por mucho que avancemos en la*

[94 bis2] M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo], Gesamtausgabe [Edición integral), t*omo 20. Frankfurt a. M., Klostermann, 1979, p. 97.
[95] Cf. Ideen 73-74 (Hua III, 92-93), Ideas pp. 92-93.
[96] Ideen 80 (Hua III, 100). Ideas p**.** 99.

experiencia, por grandes que sean los continuos de percepciones actuales de una misma cosa que hayamos recorrido. No hay Dios que pueda hacer cambiar esto en un punto [...][97]

El sentido de lo que se llama "cosa", pues, la esencia "cosa", exige tal imperfección, que remite a series de percepciones que "se extienden en una infinitud de direcciones" y además "hasta lo infinito", si bien "dominadas constantemente por una unidad de sentido",[98] *la de la misma mesa en el caso de nuestro ejemplo. Porque la "cosa" que llamo "esta mesa" no es sino la serie innumerable de aspectos que ella puede ofrecer en las sucesivas series de percepciones que tenga (yo, o cualquier otro sujeto).*

Esta inadecuación, propia de toda percepción de cosa, no señala una especie de defecto por parte del sujeto, una incapacidad suya para alcanzar la totalidad, sino se refiere a una característica esencial de la cosa misma (su trascendencia).

No es una caprichosa obstinación de la cosa o un capricho de "nuestra humana constitución" el que "nuestra" percepción sólo pueda acercarse a las cosas mismas a través de meros matices o escorzos de ellas,[99]

sino "una necesidad esencial". Porque la cosa es así: "una unidad intencional que por principio sólo puede darse como unidad de semejantes modos de aparecer".[100]

La filosofía ha solido sostener que todos esos aspectos no constituyen la cosa "verdadera", sino que por detrás de todos ellos -pura "apariencias"- se escondería la auténtica realidad, ya sólo accesible al intelecto (Platón, Aristóteles, racionalismo), ya absolutamente incognoscible (Kant, positivismo). Y bien, es tal supuesto lo que ante todo impugna la fenomenología, con lo que restituye al término "fenómeno" su sentido originario: lo que se muestra tal como en sí mismo es. La "cosa en sí" (Kant) no es sino un prejuicio. Lo que hay, no son sino los fenómenos, y hablar de algo más allá de los fenómenos, más allá de la experiencia, es ya eo ipso convertirlo en fenómeno, en experiencia, según dice Husserl con un viejo argumento idealista (llamado "axioma de la conciencia"). Dicho de otra manera, no se trata, según ya se observó (cf. § 15), de que la percepción sea copia de algo en sí, sino que la percepción es captación de la cosa misma, la capta "de manera enteramente directa".[101] *Es absurdo distinguir entre el objeto intencional y el objeto real; aquellos aspectos y escorzos son la cosa misma, no algo diferente de lo que se muestra. La cosa material entonces es la unidad de una multiplicidad ininterrumpida de escorzos coherentes, el polo unitario de los mismos; la mesa del ejemplo, pues, es la unidad mentada a través de todos esos escorzos por los que se me da, la síntesis de una serie continua y coherente de nóemas. Lo que miento -la cosa que es "esta mesa"- es el objeto total; pero esta totalidad infinita siempre y por esencia se nos escapa (inadecuación). Éste es el sentido de la cosa material, sentido que el análisis fenomenológico no inventa o crea, sino que se limita a desentrañar. Y generalizando al mundo espacio-temporal entero, afirma Husserl que su ser "por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias -pero que además de esto no es nada".*[102]

Todavía ha de añadirse, en relación con la inadecuación propia de la percepción de cosa, que la cosa material no posee el carácter de un ser absoluto, y esto también por esencia. Puesto que la cosa material está constituida por una serie infinita de aspectos, y

[97] Ideen 81 (Hua III. 101). Ideas p. 100.
[98] *loc. cit.*
[99] Ideen 77 (Hua III. 97), Ideas p. 96.
[100] Ideen 78 (Hua III. 98). Ideas p. 97. Cf. § 150.
[101] FTL., 206; cf. Ideen 88 (Hua III, 111), Ideas pp. 108-109, y también § 48.
[102] Ideen 93 (Hua III, 117), Ideas 114.

cada uno de ellos depende de la existencia de la totalidad que nunca puede ser dada íntegramente, la cosa valdrá como existente sólo en tanto las percepciones que de ella se tengan sean coherentes. Pero es siempre posible que la serie de escorzos resulte de pronto interrumpida, o incoherente, y que lo que creí una mesa no sea sino una ilusión. Toda cosa material, pues, es por esencia contingente, tiene realidad meramente presumida:

> *[...] es inherente (...) a la esencia del mundo de las cosas, que en ninguna percepción, por perfecta que sea, se dé dentro de su dominio un absoluto. De manera que: "Ley esencial es la que dice: la existencia de una cosa no es nunca requerida como necesaria por su darse, sino siempre contingente en cierta forma".*[103]

Muy diferente es en cambio el ser de las vivencias. Ya se dijo más arriba (cf. § 14) que la conciencia misma (el cogito) es indubitable, que está dada de modo absoluto:

> *Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehende, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo estar ahí no es, por principio, negable, es decir, la evidencia intelectual de que no esté ahí es, por principio, imposible.*

No tengo más que dirigir la mirada a la corriente de mis vivencias para poder decir "simple y necesariamente: existo, esta vida existe, vivo: cogito".[104]

17. Conclusión

En la búsqueda de un saber absolutamente fundado, se mostró primero que todo conocimiento fáctico sólo logra su justificación gracias al conocimiento eidético. Pero a continuación se vio que tampoco el saber eidético logra plena fundamentación si no se lo conduce a su origen trascendental, porque las esencias se fundan en la conciencia; lo hizo patente la reducción fenomenológica, con la cual el mundo entero muestra su verdadero aspecto: el de ser fenórneno-de-mundo, algo que aparece, a saber, a la conciencia. El mundo -incluido en él yo mismo como hombre- es el correlato de la subjetividad trascendental, la totalidad sistemática de sentido mentada en el sistema de intencionalidades de la conciencia.

En ese mundo distínguense diversas regiones: la naturaleza material, la naturaleza animal, el mundo espiritual. Siguiendo el mismo procedimiento empleado para determinar el sentido (el ser) de la cosa material (que en el parágrafo anterior apenas se esbozó muy someramente), propone Husserl el estudio de la "constitución" de todas aquellas regiones.[105] *Realizado lo cual -bien entendido, como "programa infinito"-,*[106] *determinada la constitución de cada especie de entes, y de todos en general, se llegaría a convertir en conocimiento intuitivo evidente aquel sistema de intencionalidades; esto es, se llegaría a realizar en toda su plenitud la idea de la filosofía como ciencia rigurosa. La fenomenología sería entonces el "despliegue del logos [sentido, razón] universal de todo ser imaginable", de modo que "la fenomenología trascendental, desarrollada plena y sistemáticamente, sería eo ipso la verdadera y auténtica ontología universal".*[107]

[103] Ideen 86 (Hua III, 108), Ideas pp. 105 y 106.
[104] Ideen 85 (Hua III, 106), Ideas pp. 104-105.
[105] Temas tratados en el segundo Libro de las *Ideas,* que Husserl dejó inédito y sólo apareció en 1952, como tomo IV de la Husserliana.
[106] CM Hua l, 178.
[107] CM Hua l, 181**.**

El mundo pareció perdido al sufrir la epojé fenomenológica. La fenomenología constituyente muestra, no obstante, que nada se ha perdido, que "todo sigue, por decirlo así, igual que antes";[108] *o, mejor dicho, que ahora todo aparece bajo su verdadera luz: la de la subjetividad constituyente. Los objetos y situaciones de la vida diaria, los números y los valores, las obras y las instituciones, lo mismo que los objetos y construcciones de las ciencias mundanas, resultan de las operaciones ocultas de la subjetividad, que le quedan encubiertas tanto al hombre de la actitud ingenua cuanto al científico. El alcance y el sentido de sus respectivas actitudes sólo puede desentrañarlo la fenomenología, porque su tarea constitutiva consiste precisamente en recobrar el sentido del mundo en toda su riqueza, el sentido de cada objeto mundano, reconquistar su ser respectivo. Así el mundo entero, y el ego mismo, resultarán plenamente recuperados y racionalizados, esto es, su sentido se habrá vuelto evidente.*

Las investigaciones constitutivas, pues, van re-descubriendo el sentido del mundo - re-descubriendo, porque de lo que se trata es, no de deducir o construir, sino de clarificar o explicitar (análisis intencional) el sentido que el mundo ya tiene, el sentido que el mundo ya es para nosotros, pero que lo poseía como si se tratase de algo extraño a nosotros mismos. La ciencia positiva, y tanto más el hombre cotidiano, se encuentran "perdidos en el mundo" (in der Weltverlorenheit). La reflexión fenomenológica y los estudios constitutivos permiten que la subjetividad se libere de esa cautividad y alienación en el mundo, porque mediante ellos se muestra cómo la subjetividad misma es sinngebend, "dadora de sentido", otorgadora de todo sentido, y que por tanto el mundo es el correlato intencional de sus operaciones (Leistungen), el sistema de sus nóemas. Así la subjetividad, que estaba perdida y se ignoraba como subjetividad trascendental (constituyente), se recobra y revela a sí misma; estaba como ciega, y ahora ha aprendido a ver (E. Fink).

> *Es preciso primero perder el mundo mediante la* εποχη, *para volverlo a ganar en [la] autorreflexión universal.*[109]

Pero, ¿es en verdad posible librarse del mundo mediante la epojé? ¿No será que el acto de reducción es el acto de un hombre concreto, esto es, mundano? ¿Y es posible que la filosofía pueda constituirse como saber "sin supuestos" y como "ciencia"? ¿No será quizá que todo absoluto le está vedado al hombre, y que las exigencias de lo que se llama "ciencia" son muy diferentes de las que caracterizan a la filosofía?

EPÍLOGO

[108] Ideen 183 (Hua III, 221), Ideas p. 215.
[109] CM Hua I, 183.

18. La crisis de las ciencias y la filosofía

Durante sus últimos años trabajó Husserl en una obra que no alcanzaría a concluir y que sólo se publicó en 1954: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.[110] *Según declararía,*[111] *allí se*

> *intenta, sobre el camino de una reflexión histórico-teleológica sobre los orígenes de nuestra situación crítica científica y filosófica, fundamentar la insoslayable necesidad de una transformación fenomenológico-trascendental de la filosofía.*

La historia de la filosofía (en la cual ve Husserl el sentido último de la historia en general) representa un proceso teleológico. Su meta (τελος) consiste en la realización de la filosofía tal como él la entience: "ciencia onmiabarcadora, ciencia de la totalidad del ente" (Krisis, 6), de la cual las ciencias particulares no serían sino ramificaciones, dependientes de la filosofía una (cf. loc. cit.) -toda ella como conocimiento apodíctico de evidencias últimas (cf. §§ 3 y 7).[111 bis]

> *La filosofía, la ciencia, sería según ello el movimiento histórico de la manifestación de la razón universal "innata" a la humanidad en cuanto tal.*[112]

Tal ha sido desde los griegos el secreto anhelo, "el sentido histórico oculto" (Hua VI, 73) de este proceso infinito cada vez más racional (cf. Hua VI, 274):

> *esto, digo, y no otra cosa, es la auténtica autorreflexión del filósofo sobre lo que él propiamente quiere (hinauswill).*[113]

Lo que Husserl llama "crisis de las ciencias europeas" no se refiere pues ni a una crisis metodológica, ni a que las ciencias hayan fracasado en su tarea de conocer. Queda fuera de duda que han alcanzado enormes éxitos en su faena de incrementar el saber cada vez más. La crisis la ve Husserl en el hecho de que la ciencia está dominada por la idea positivista de saber (cf. arriba, § I) y que así se la redujo a mera ciencia de hechos. La crisis atañe

> *no a su cientificidad, sino a lo que ella, la ciencia en general, había significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX la entera concepción del mundo se dejó encandilar por las ciencias positivas y por la "prosperity" debida a ellas, significó un alejamiento indiferente de las cuestiones que son las decisivas para la humanidad auténtica,*[114]

cuestiones tales como las referentes al "sentido o falta de sentido de la existencia humana entera", acerca de la razón o la no razón, acerca de la libertad, Dios o la inmortalidad (cf. Hua VI, 4). Y en la medida en que desdeña tales problemas, "el positivismo, por así decir, decapita a la filosofía" (Hua, 7). En una palabra, al perderse la unidad entre vida y filosofía (ciencia), la ciencia ha perdido su significación para !a

[110] Hua VI.
[111] Con motivo de la publicación de la la. parte, en la revista *Philosophia,* de Bucarest. Cf. en Hua VI, p. XIV. nota.
[111 bis] Cf. Hua VI. 274s. (trad. esp. en E. HUSSERL. *La filosofía como ciencia estricta,* Buenos Aires, Nova, 1962. p. 97).
[112] Hua VI. 13 s.
[113] Hua VI, 72 s.
[114] Hua VI, 3 s.

existencia y se ha desintegrado como los mismos hombres: pues "meras ciencias de hechos producen meros hombres de hechos".[115]

La crisis significa "la crisis de todas las ciencias modernas en tanto miembros de la universalidad filosófica",[116] *la crisis de la existencia humana entera; en una palabra, la pérdida de la fe en la razón, en el sentido de todo. Ya los antiguos griegos concibieron lo esencial del hombre como "la forma de la existencia 'filosófica', el darse libremente a sí mismos, a su vida íntegra, su regla a partir de la pura razón, de la filosofía" (Hua VI, 5), y ahora todo ello ha perdido sentido.*

Se ve entonces que el interés que mueve estas investigaciones, bajo su forma aparentemente abstracta y académica, es bien concreto: interés por el hombre y por su destino como ser racional y moral:

> *Las auténticas luchas espirituales de la humanidad europea como tales tienen lugar como lucha de filosofías, esto es. entre filosofías escépticas -o más bien no-filosofías, que sólo han conservado el nombre, pero no la tarea- y las efectivas filosofías aún vivientes.*[117]

En cambio, nosotros (dice Husserl por sí mismo)

> *no somos filósofos literatos (Literatenphilosophen), sino que [...] vivimos para la verdad,*[118]

y lejos de ser solitarios o extravagantes sólo interesados en cuestiones de alcance personal o privado, "somos", los filósofos, "funcionarios de (a humanidad" (Hua VI, 15).

Husserl se propone entonces reivindicar el ideal que ha anhelado toda auténtica filosofía: la filosofía como verdadera ciencia universal y racional -ideal que sin embargo ella ha olvidado al permitir que su lugar lo ocupasen las ciencias (particulares), que desconocen su necesaria vinculación y dependencia con respecto a la filosofía y a las cuales les queda forzosamente oculto su propio sentido (cf. Cap. III, § 9). En otros términos, se trata de volver a hacer surgir la fe en la razón, pues razón y filosofía o ciencia son una misma cosa (cf. VI, pp. 200 s; también p. 273 s.).

19. El objetivismo

En lo que se refiere a la filosofía moderna (a la cual Husserl dedica primordialmente su atención en la Krisis), ella manifiesta su sentido como lucha ente objetivismo y trascendentalismo.

> *Lo característico del objetivismo es que se mueve sobre el suelo del mundo dado previamente como comprensible-de-suyo (selbstverständlich) por la experiencia, y pregunta por la "verdad objetiva" de este mundo, por lo que es válido incondicionadamente para él y para todo ser racional, por lo que el mundo es en sí [...]. Con ello se habría alcanzado lo últimamente ente, tras lo cual no tendría ya sentido racional preguntar.*[119]

[115] Hua VI, 4.
[116] Hua VI, 10.
[117] Hua VI, 13.
[118] Hua VI, 15.
[119] Hua VI, 70.

Sin duda, es imposible pasar por alto los méritos del objetivismo, que son los de toda ciencia objetiva; pero lo discutible consiste en creer que el ser objetivo constituye "el mundo en sí, el último ente". Pues el objetivismo olvida que la ciencia y sus objetos surgen y toman sentido del mundo de la vida, y que la presunta autonomía de la ciencia es sólo un supuesto.

> *Pertenece a las trivialidades comprensibles-de-suyo que se encuentran antes de todo pensar científico y de todo cuestionamiento filosófico, el que el mundo es, siempre de antemano es, y que toda corrección de una opinión, de experiencia o de lo que fuera, ya supone el mundo existente (seiende) [...]. También la ciencia objetiva plantea cuestiones sólo sobre la base de este mundo que permanentemente es de antemano, a partir de esta vida precientífica.*[120]

20. El "mundo de la vida" (Lebenswelt) y la ciencia objetiva

Pero, ¿de qué mundo y de qué vida habla aquí Husserl concediéndoles tanta importancia?

Se trata del mundo a que se refirió antes como el mundo de la actitud natural (§ 12), sobre el cual vuelve ahora para someterlo a examen más detenido. No se trata de la naturaleza tal como la enfoca la ciencia; es el mundo cotidiano concreto en el cual vivimos, "es un reino de experiencias originarias" (Hua VI, 1 30). Este "universo de intuibilidad por principio" (loc. cit, título) es el mundo que compartimos en cada caso con otros hombres, en el cual han quedado sedimentadas la cultura y la civilización (la ciencia en tanto hecho cultural, arte, técnicas, etc.), el mundo que cada cual valora a su modo y sobre el cual establece sus fines y estimaciones.

El mundo de la vida es esencialmente histórico, relativo y variable; ello fue sin duda factor que llevó a su menosprecio y al intento de reemplazarlo por el mundo "objetivo" de la ciencia. Pero esta supuesta "objetividad" no es tal, porque los "objetos" y la ciencia surgen del mundo de la vida: éste es el "lugar" de origen de toda objetividad (cf. Hua VI, 143). La ciencia sólo puede comprenderse como transformación del Lebenswelt: ha brotado de la vida en la medida en que ésta ante todo se ha entregado a su correlato, las vivencias y se ha olvidado de sí misma, sobre todo en la medida en que la ciencia "substruye" al mundo de la vida otro mundo de ser-en-sí ideal enteramente racional.

Es lo que ocurrió ejemplarmente con la ciencia natural moderna fundada por Galileo -y con toda ciencia, que en el fondo persigue el mismo modelo. Ello se logró gracias a un proceso de idealización (Idealisierung) metódica, i.e., mediante el proceso de producción de modelos ideales que constituyen los supuestos fundamentales del pensamiento científico moderno.[121] *Tales entes ideales le permiten a la ciencia operar con puras fórmulas. Entonces "la naturaleza, en su 'verdadero ser en si", es matemática" (Hua VI, 44); todo lo demás es puramente subjetivo, "fenómeno" en el sentido de apariencia -con lo cual se pierde la infinita riqueza entera del Lebenswelt.*

Por este camino se termina por perder el sentido de las proposiciones, y la ciencia se transforma en técnica intelectual, en puro manejo de conceptos (cf. lógica simbólica). El pensar originario está esencialmente vinculado con el mundo de la vida, pero la ciencia lo ha olvidado. "El pensar originario, que le da propiamente sentido a este proceder técnico y verdad a los resultados normales [...], aquí es eliminado" (Hua VI, 46). Sin embargo, ese mundo de idealidades matemáticas construido, no es en el fondo sino una "vestidura de

[120] Hua VI, 112 s.

[121] Sobre la base de ciertas figuras típicas dadas en el mundo sensible -v.gr., formas triangulares-, se elabora mentalmente, mediante un proceso de perfeccionamiento, las figuras ideales de la geometría.

ideas" (Ideenkleid) (Hua VI, 51 s.) que encubre el mundo real y efectivo, el mundo de la vida, mundo de evidencia originaria -no de supuestas evidencias como las científicas, que sólo son posibles a partir del mundo de la vida que siempre está previamente dado (cf. Hua VI, 131).

La ciencia oculta o disfraza el mundo de la experiencia concreta con un ropaje detrás de cuyas fórmulas y operaciones, comparables a un juego de naipes o al ajedrez (cf. Hua VI, 46) está, como suelo originario que da sentido, el Lebenswelt.

> *El ropaje de ideas "matemática, ciencia natural matemática", o bien el ropaje de símbolos de las teorías matemático-simbólicas, abarca todo aquello que tanto para el hombre de ciencia como para los hombres cultos, reemplaza, en cuanto naturaleza "objetivamente real y verdadera", al mundo de la vida; lo disfraza.*[122]

De tal manera, ese ropaje de ideas "hace que tomemos por ser verdadero lo que es [sólo] un método" (loc.cit.).

Filosofía y ciencia han contrapuesto tradicionalmente doxa y episteme (cf. Cap. V, espec. §§ 2, 4) y el pensamiento moderno no hizo sino insistir y desarrollar esa oposición, otorgándole el privilegio a la episteme y relegando la doxa al plano de lo que sólo "parece", es decir, al mundo de las apariencias meramente subjetivas ("fenómenos") (cf. Hua VI, 158). El objetivismo desdeñó y desvalorizó las cualidades secundarias (cf. Cap. VIII, § 12, n.46) en beneficio de las primarias, esto es, concedió la primacía al conocimiento matemático (cf. Hua VI, 54). Por lo dicho se comprenderá que Husserl invierta la cuestión, al dar privilegio al mundo de la vida, al mundo de la doxa como primario y fundamental. No obstante, es preciso comprender que toda ciencia y todo objetivismo no constituye más que una hipótesis:

> *todas las hipótesis de la positividad [i.e., de la ciencia] son justamente hipótesis sobre el fundamento de la "hipótesis" mundo, para el cual [en cambio] sería un contrasentido buscar una fundamentación científica y positiva en sentido semejante,*[123]

pues la fundamentación del mundo de la vida sólo se hallará en la subjetividad absoluta.

Fuera de toda duda, el mundo de la vida, según se señaló, es variable, subjetivo y relativo, en tanto que el mundo de la ciencia pretende carácter objetivo y absoluto. Pero no hay que olvidar, una vez más, que esa objetividad sólo es posible sobre la base del Lebenswelt, del cual, a pesar de variar de persona a persona y de época en época, a pesar de las diferencias que separan el mundo occidental del chino o del japonés, etc. -es posible, mediante la visión eidética, discernir su "estructura universal" (Hua VI, 142), que ya "no es relativa" (loc. cit.), su estructura invariable e irrelativa. De allí resulta unaontología del mundo de la vida -que sería nada menos que "ciencia primera" (erste Wissenschaft) -ciencia, por cierto, cuya cientificidad será diferente déla cientificidad objetiva y "lógica", puesto que el mundo de la vida es pre-objetivo y pre-lógico.

21. El trascendentalismo y la fenomenología

En cambio, a desemejanza del objetivismo, el trascendentalismo sostiene que

[122] Hua VI, 52.
[123] Hua VI. 265.

el sentido del ser del mundo de la vida pre-dado es formación (Gebilde) subjetiva, efectuación de la vida precientífica que lo experimenta [que lo vive].

En ella se construye el sentido y la validez de ser del mundo y en cada caso del mundo que vale realmente para el que en cada caso [lo] experimenta [o vive].[124]

El trascendentalismo, pues, ve el mundo pre-dado como producto subjetivo. Esta dirección nació con Descartes, quien, con su descubrimiento del ego cogito (cf. Cap. VIII, § 7 y en este Cap. § 5), buscó "las fundamentaciones últimas en lo subjetivo" (Hua VI, 83). No obstante, no supo sacar provecho de su descubrimiento, pues fue incapaz de apreciar el sentido trascendental del ego cogito y no hizo "uso ninguno de su intencionalidad" (Hua VI, 87); tan sólo vio el yo como ego psíquico, es decir, mundano, y así perseveró en la convicción objetivista y en sus supuestas verdades en sí (cf. Hua VI, 83 ss). La subsiguiente filosofía que se apoyó sobre él, continuó con su tendencia objetivista o bien cayó en el subjetivismo, que termina por desembocar en el escepticismo (Hume). Y si bien es cierto que el trascendentalismo se renueva con Kant, éste quedó atrapado por "construcciones míticas" (Hua VI, § 30, título; cf. 120) que le impidieron alcanzar los "fenómenos mismos".

El regreso al mundo de la vida no tenía por meta propia exhibirlo en sus estructuras esenciales; el examen se practicó tomándolo como hilo conductor para revelar las operaciones constituyentes del ego absoluto, de cuyas operaciones resulta el mundo de la vida. Pues detrás del Lebenswelt y del sujeto (humano) que lo vive se halla la corriente de la subjetividad absoluta.

Sólo un preguntar radical que vuelva sobre la subjetividad, y por cierto a la subjetividad que lleva a cabo en última instancia toda validez del mundo en su contenido, y en todas las maneras precientíficas y científicas, así como [un preguntar] el qué y el cómo de las operaciones de la razón, [sólo tal preguntar] puede hacer comprensible la verdad objetiva y alcanzar el último sentido del ser del mundo. Por tanto, lo primero en sí no lo es el ser del mundo en su trivialidad no cuestionada, y no es cuestión de plantear la mera pregunta de qué le pertenece objetivamente; sino que lo primero en sí es la subjetividad, y precisamente en tanto es la que da el ser previa e ingenuamente, y luego lo racionaliza o lo que es igual, lo objetiva.[125]

Después de todo lo que se ha dicho, se comprenderá que la subjetividad a que aquí se refiere Husserl no es la psicológica, sino la subjetividad absoluta, "la subjetividad que actúa absolutamente [...], no como la [subjetividad] humana", sino la que se objetiva a sí misma en la humana, o por lo pronto en la humana" (Hua VI, 265). Con el ego absoluto, una vez que se lo ha alcanzado, se ha llegado al término fina) por detrás del cual ya no hay nada más allá.

Arribados al ego [absoluto], se da uno cuenta de que está en una esfera de evidencia por detrás de la cual no tiene sentido querer preguntar.[126]

De esta manera se habría alcanzado la "forma final" de la filosofía trascendental -en cuanto fenomenología (Hua VI, 71), el telos en la marcha histórica de la filosofía, la cual no sería otra cosa que la marcha hacia la fenomenología trascendental, ciencia universal y racional. La reducción fenomenológica o trascendental (cf. § 13) ha puesto fuera de juego el mundo y lo ha transformado "en mero 'fenómeno' trascendental" (Hua VI, 177) correlato de un "observador 'desinteresado' " (Hua VI, 178; cf. Cap. XIV, § I, c)

[124] Hua VI, 70.
[125] *loc. cit.*
[126] Hua VI, 192.

22. La transformación existencial de la humanidad

La fenomenología por fin logra superar la antinomia propia de la filosofía moderna -la contraposición entre el objetivismo y el subjetivismo (psicologista) -mediante la mostración de la actividad operante del ego trascendental, con lo cual se da una liberación -no un saber meramente teórico, sino una conquista como acto de libertad, pues la fenomenología nos libera del ideal científico positivista, del fisicalismo, es decir, de tomar "como modelo la racionalidad física" (Hua VI, 63).

> *La fenomenología nos libera del viejo ideal objetivista del sistema científico, de la forma teorética de la ciencia natural matemática, y nos libera según ello de la idea de una ontología del alma que pudiera ser el análogo de la física. Sólo la ceguera por lo trascendental, tal como es experimentable y cognoscible solamente por la reducción fenomenológica, hace posible la resurrección en nuestro tiempo del fisicalismo -en la forma transformada del matematicismo logicista |...).*[127]

Y la convicción y el entusiasmo de Husserl alcanzan a tal punto, que lo llevan a hablar de la actitud fenomenológica como conversión casi religiosa:

> *Quizás incluso se muestre que la actitud fenomenológica total y la epoché correspondiente por lo pronto está llamada a operar esencialmente una entera transformación personal, que por lo pronto habría que comparar con una conversión religiosa, que empero más allá de ello encierra la significación de la mayor transformación existencial propuesta a la humanidad en tanto humanidad.*[128]

[127] Hua VI, 268 s. Sobre la lógica "moderna", matematicismo lógico y logística, cf. también Hua VI 46 ss, 177.
[128] Hua, VI, 140.

BIBLIOGRAFÍA

El estudio de Husserl es arduo; conviene iniciar la lectura de sus obras después de tener una idea de conjunto con alguna de las monografías abajo mencionados, y comenzar luego quizá con La filosofía como ciencia estricta, con la Introducción y las dos primeras Meditaciones cartesianas y los "Prolegómenos" a las Investigaciones lógicas. Casi todas sus principales obras están traducidas al castellano: Investigaciones lógicas, trad. M .G. Morente y J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1929, cuatro tomos (reedición en dos tomos, 1962). La filosofía como ciencia estricta, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires), 1951; otra trad., de E. Tabernig, incluye "La filosofía como autorreflexión de la humanidad" y "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", Buenos Aires, Nova, 1962. Ideas para una..., trad. J. Gaos, México, Fondo de la Cultura Económica, 1949 (reed. 1962). Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, Buenos Aires, Nova 1959. Lógica formal y trascendental, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964. La traducción de las Meditaciones cartesianas (por J. Gaos, México, El Colegio de México, 1942) no contiene la quinta meditación pero sí la de M. Presas (con introducción y notas, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979).

Sobre Husserl puede verse;

E. PUCCIARELLI, "Husserl y la actitud científica en filosofía", en Buenos Aires. Revista Humanidades, año I, nº 2 (julio 1962), pp. 257-280. Ubica la filosofía de Husserl entre los ensayos por convertir la filosofía en ciencia, y esboza sus rasgos generales. (Los §§ 6 y 8 de nuestra exposición son especialmente deudores de este trabajo).

E. LEVINAS, Théorie de l'intution dans la phénoménologie de Husserl, Paris, Vrin, 1930 (4ta. ed., 1978). Quizás el libro de conjunto más útil y claro; también muy claro el de

G. BERGER, Le cogito dans la philosophie de Husserl, Paris, Aubier, 1941.

X. ZUBIRI, Cinco lecciones de filosofía, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963. En las páginas 215-254 se encuentra un excelente y agudo resumen de la idea husserliana de filosofía.

D. CRUZ VÉLEZ, Filosofía sin supuestos. Buenos Aires, Sudamericana, 1970. Excelente estudio sobre Husserl y Heidegger; de aquél se toman en consideración especialmente sus obras póstumas (entre ellas principalmente Erste Philosophie [Filosofía primera] y el Segundo Libro de las Ideas).

J. F. LYOTARD, La phénoménologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1959 (trad. esp. La fenomenología, Buenos Aires, Eudeba, 1960). La primera parte ofrece una breve exposición del pensamiento de Husserl. La segunda se refiere a las relaciones entre la fenomenología, de un lado, y la psicología, la sociología y la historia, por el otro. Las críticas, formuladas desde un punto de vista marxista, deben ser tomadas con precaución.

L. LANDGREBE, El camino de la fenomenología, trad. esp., Buenos Aires, Sudamericana, 1968. Varios estudios de gran calidad, de un ex asistente de Husserl, sobre éste y sobre Heidegger.

H. SPIEGELBERG, The Phenomenological Movement. The Hague, Nijhoff, 1960. 2 vols. Estudio histórico de la fenomenología, en sentido un poco amplio, porque se consideran autores como Stumpf, Brentano y N. Hartmann.

A. DIEMER, Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darslellung seiner Phänomenologie. Meisenheim a. Glan, A. Hain, 1956; 2ª ed., mejorada. 1965

W. BIEMEL, E. LEVINAS, J. WAHL, et al., Husserl. Paris. Les Editions de Minuit. 1959 (Cahiers de Royaumont). Una serie de excelentes estudios y discusiones, escritos

con ocasión del centenario del nacimiento de Husserl. Trad. esp., Buenos Aires, Paidós, 1968.
T. DE BOER, The Development of Husserl's Thought. trad. (del holandés), The Haguc, Nijhoff. 1978.
E. FINK, Studien zur Phänomenologie, Den Haag. Nijhoff, 1966. Excelentes estudios del asistente y colaborador de Husserl.
A. De MURALT, L'idée de la phénoménologie. Paris, PUF. 1958.
G. BERGER, el alii, Husserl, Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont. trad esp.. Buenos Aires, Paidós, 1968. Importante serie de escritos y discusiones de G. Berger, W. Tatarkiewicz, E. Fink, R. Ingarden y otros.
E. LEVINAS, "Sur les Ideen de E. Husserl", Revue Philosophique, tomo CVIII (1929), pp. 230-265. Esta cuidadosa recensión apareció traducida al español en la entrega nº 158 de los Anales de la Universidad, Montevideo, 1946.
R. WALTON, Husserl: mundo, conciencia y temporalidad. Buenos Aires, Almagesto, 1993. Excelentes estudios de quien es el mejor conocedor de Husserl en el país.

CAPÍTULO XIV

SER Y EXISTENCIA. HEIDEGGER

1. *La metafísica de la subjetividad*

Las preguntas que cerraron el § 17 del capítulo anterior no se formularon sino con el propósito de insinuar algunos de los múltiples *supuestos* que se esconden en la filosofía de Husserl. Pero, ¿no es que el fundador de la fenomenología filosofó con el decidido afán de acabar con *rodos* los supuestos y prejuicios absolutamente,[1] para poder así fundar una filosofía que fuese ciencia estricta, conocimiento indubitable, absoluto? En efecto, tal fue su intención, y en ese sentido no hizo sino clarificar y continuar -con una tenacidad y penetración pocas veces vistas- lo que la filosofía se había propuesto por lo menos a partir de la época moderna y concretamente a partir de Descartes -por algo Husserl dijo que la fenomenología podía considerarse un "neocartesianismo". Aclarar tal propósito, pues, equivale a rehacer la historia de los últimos cuatro siglos, es decir, la historia interior de lo acontecido a lo largo de ese lapso. Esa historia está aún por hacerse en el detalle, pero los rasgos principales de la misma los ha señalado **Martin Heidegger.**

En lo que sigue se trata de dar una visión de ello, relativamente libre, somera y forzosamente simplificada.

a) La filosofía -y sobre todo la filosofía moderna- pretendió constituirse, no sólo como saber de lo Absoluto, sino a la vez como saber absoluto, sin supuestos; no sólo buscó el Fundamento absoluto de todo ente, sino proporcionar también la fundamentación o justificación absoluta del conocimiento de aquel fundamento, y convertirse entonces en Saber absoluto. Descartes realiza un descubrimiento de importancia primordial para este modo de encarar las cosas; porque la justificación de todo saber tiene lugar en el sujeto pensante -en el *ego cogito-,* que es a la vez fundamento seguro e inconmovible. Cierto es que la afirmación de Dios como substancia infinita y trascendente deja subsistir en el cartesianismo una realidad situada más allá y por encima del sujeto finito; pero la marcha de la filosofía moderna muestra cómo la trascendencia divina se convierte en algo cada vez más lejano para el hombre, hasta que llega el momento en que, *como trascendencia,* se la abandona sin más: para Hegel, en efecto, lo Absoluto tiene su "lugar" propio en el hombre mismo en tanto se realiza en él el espíritu absoluto. Con Hegel, pues, culmina (por uno de sus lados) lo que Heidegger llama *filosofía de la subjetividad:* allí el sujeto alcanza el Saber absoluto de lo Absoluto mismo, se convierte en lo Absoluto que es el Saber absoluto mismo expresado en el Sistema absoluto -concluso, perfecto (cf. Cap. XI, § 13). Pero entonces parece que la filosofía ha llegado a su "fin", o, por lo menos, al fin de la forma histórica que hasta entonces la había caracterizado.

En este respecto puede decirse que la filosofía ha experimentado un profundísimo cambio desde la muerte de Hegel (1831) a nuestros días, lo cual *no* significa, por cierto, ni

[1] *Cartesianische Meditatiomen.* en Hua I, 74; trad. *Medit. cartesianas,* p. 65.

mucho menos, que la filosofía anterior quede así cancelada, sino más bien que ese cambio -cuya principal expresión se encuentra en Heidegger- nos debiera enseñar una nueva manera de enfocar esa historia, esa filosofía pasada. La filosofía hegeliana es de una riqueza y grandeza difícilmente igualadas, de una audacia y genialidad impares. Pero el hecho es que poco después de su muerte comienza lo que se ha dado en llamar "el derrumbe de! idealismo alemán", es decir, el desprestigio del mismo. Ello resultó, en cierto modo, de la circunstancia de que con Hegel había llegado a su madurez una determinada forma de filosofía que ya resultaría ocioso reiterar, y sobre todo a que el hombre europeo fue el que se derrumbó,[2] es decir, que ya no pudo mantenerse a la altura de la filosofía idealista. Se decía en aquella época que el idealismo había caído en excesos especulativos y había falseado los hechos -cuando la verdad era que se carecía de la fortaleza que requiere toda gran empresa espiritual, y que la mentalidad de la época sólo tenía ojos para los hechos, mejor dicho, para *ciertos hechos,* los hechos materiales o naturales. En una palabra, era la época del dominio del positivismo y del naturalismo (cf. Cap. IX, § 11, y Cap. XIII, §§ 1 y 5).

Pero se trataba, no sólo de la incapacidad del hombre del siglo XIX para elevarse al nivel de la auténtica filosofía, sino también de que, según se adelantó, la manera de entender la filosofía que culmina en Hegel era *una* determinada forma histórica suya que ya no podría repetirse: la filosofía como pensamiento sistemático del ente en su totalidad y fundamento, como Saber absoluto de lo Absoluto. Por ello, después de Hegel comienza a buscarse un nuevo modo de filosofar, y ello ocurre por diversas vías: a partir del hombre entendido como ente corpóreo concreto (Feuerbach, Marx); la filosofía especulativa reemplazada por la praxis revolucionaria (Marx); la reducción de todo conocimiento al único que se considera legítimo, el que proporcionan las ciencias (positivismo); la filosofía como mera reflexión sobre los supuestos de las ciencias (neokantismo); y sobre todo la profunda revisión de la historia de la metafísica y sus supuestos, y el descubrimiento del nihilismo como pérdida de todo sentido o desvalorización de los valores más altos, por obra de F. Nietzsche (l844-1900).

No obstante, aquel ideal de la filosofía como saber absoluto de lo absoluto encuentra todavía su última expresión en Husserl. Sólo que en tanto Hegel expresaba el sistema perfecto, y por tanto cerrado, con el que se clausuraba propiamente la historia, Husserl consideraba que toda la historia de la filosofía anterior a él no era más que la preparación de la fenomenología, la cual habría de echar por primera vez y definitivamente, el fundamento para que, a partir de él, y en progreso infinito, la humanidad no hiciera sino construir el edificio completo de la filosofía. Si Hegel se colocaba al término de la historia de la filosofía, Husserl se colocaba al comienzo de la época de *la filosofía como ciencia rigurosa:* porque el método que le es propio (la reducción fenomenológica) y el territorio así descubierto (la subjetividad trascendental) representan un punto de partida absoluto, un saber absoluto y un territorio absoluto ontológicamente. Pero es aquí, justamente, en el punto de partida, donde su idea de filosofía, la idea (moderna, al menos) de teoría, termina por chocar contra sus propios límites. Así la crítica -Heidegger- no vendrá de fuera (como procedían Marx y el positivismo frente a Hegel), sino de dentro, señalando los supuestos de la fenomenología misma, es decir, explorando el suelo en que la fenomenología -sin saberlo- se apoyaba.

b) El absoluto que la filosofía moderna busca, lo encuentra en la *subjetividad;* toda aquella metafísica tiende a referir, reducir y extraer la realidad, en todas sus formas, del sujeto. La subjetividad es fundamento absoluto y a la vez *el lugar* de la fundamentación

[2] Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik,* Tübingen, Niemeyer. 1953, pp. 34-35 (tr. esp., *Introducción a la metafísica,* Buenos Aires, Nova, 1956. pp. 80-81).

absoluta, según se advierte en Descartes: el *ego cogito* no sólo constituye el punto de partida y la primera verdad cierta e inconmovible, sino que a la vez toda realidad queda referida al *cogito,* a sus "ideas", en la medida en que sólo la razón es fuente de legitimación de cualquier realidad. La razón -humana- se da a sí misma sus leyes para ello. Y a medida que avanza la historia, esa subjetividad se la concibe de manera cada vez más incondicionada: el idealismo absoluto (Hegel) convierte al sujeto en sujeto absoluto, es decir, incondicionado.

En esta misma línea de la filosofía de la subjetividad, Husserl afirma que ni las cosas singulares ni el mundo poseen independencia *(Selbständigkeit),* que allí no se encuentra nada absoluto, sino que todo ello es algo por principio *"sólo* intencional, *sólo* para la conciencia".[3] Lo absoluto es en cambio aquello a que las cosas y el mundo remiten, es decir, la conciencia pura,[4] el *ego* absoluto, el yo puro trasmundano.- Pero, ¿es en verdad la subjetividad tal fundamento?; ¿es la subjetividad lo Absoluto?

c) Al referir todo ente a la subjetividad, la filosofía moderna piensa que la relación primaria entre el hombre y el mundo, las cosas, es la relación de *conocimiento* (la relación sujeto cognoscente - objeto conocido). El conocimiento, la teoría, la pura contemplación, es como el modelo y fundamento de la relación originaria entre hombre y mundo. Las ideas son para Descartes las cosas mismas, en tanto pensadas. Según Spinoza el orden y conexión de las ideas refleja el de las cosas mismas (cf. Cap. VIII, § 14). Y también para Hegel la actitud filosófica es puramente teórica, como si el sujeto filosofante se instalase, *sub specie aeternitatis,* como espectador imparcial -el autoconocimiento de la idea (cf. Cap. XI, § 14).

De modo semejante, Husserl le otorga la primacía a los actos intencionales representativos, cognoscitivos (cf. Cap. XIII, § 15, *ad finem).* La representación es el fundamento de cualquier otra forma de intencionalidad; porque la valoración, por ejemplo, supone la percepción del objeto valioso. Y la actitud fenomenología misma es la actitud de un *"espectador desinteresado",* es decir, no interesado por el mundo,[5] ceñido nada más que a contemplarlo. La reducción fenomenológica no la cumplo yo como "yo humano",[6] sino que el espectador es el yo puro, que presume poseer un conocimiento absoluto: no se trata, en efecto, "de conocimiento humano [meramente], sino del conocimiento *überhaupt",*[7] es decir, en términos absolutos.

d) La teoría, el conocimiento, en los tiempos modernos y en el nuestro, encuentra su manifestación más prestigiosa en *las ciencias:* éstas representan para la época la forma incontrastada del conocimiento, la perfección del saber -por oposición a la filosofía, mera aspiración de alcanzarlo, aspiración hasta ahora no lograda. Según lo dicho (cf. c), pues, la ciencia expresaría de modo ejemplar la relación del hombre con los demás entes, como conocimiento objetivo y universalmente válido.

Y así parte Husserl de la "idea" o ideal de ciencia para aplicarlo a la filosofía. Pero entonces Husserl. por una parte, se limitaba a poner de manifiesto lo que esa idea implica, sin interrogarse por su fundamento, es decir, por lo que hace posible la actitud científica. Y por el otro lado daba por supuesto que la filosofía haya de constituirse como ciencia, sin preguntarse si no será la ciencia más bien un derivado de cierta manera de entender la filosofía -o si la filosofía es quizá totalmente irreductible al modo de ser de la ciencia, por moverse en una dimensión radicalmente diferente.

[3] *Ideen* I, 93-94 (Hua III, 118); trad. *Ideas,* p. 115.
[4] Ideen I. 94 (Hua III, 118); trad. Ideas, p. 115.
[5] *Cart. Medit.,* en Hua I, 73 trad. *Med. cart,* 64. cit. en el Cap. XIII, a nota 75.
[6] Hua IX, 274-275.
[7] *Die Idee der Phänomenologie* [La iden de fenomenología) [1907], en Hua II. 75,

e) La ciencia opera con la idea de *verdad* como coincidencia; el conocimiento es verdadero cuando lo que se afirma coincide con las cosas a que se refiere (cf. Cap. X, § 2); y esa verdad se atestigua en la evidencia, es decir, con la presencia misma de la cosa ante la conciencia.

Pero será preciso inquirir por la legitimidad que tal idea de verdad pueda tener en el campo de la filosofía. Y además preguntar por las condiciones de posibilidad de tal verdad, pues para que haya evidencia el objeto deberá mostrarse, aparecer; es decir, habrá que preguntar por lo que hace posible la presencia del ente. Ahora bien, Husserl no se formuló ninguna de estas preguntas.

f) Dijimos que la filosofía moderna termina convirtiendo al sujeto en la realidad suprema. La historia moderna se caracteriza por la búsqueda de la autonomía del hombre, quien, a diferencia del hombre antiguo y del medieval, sólo halla la seguridad en sí mismo, en su razón, en la que reside toda certeza y toda posibilidad de dominio. En efecto, en él palpita la secreta tendencia a afirmar al sujeto como la suprema potencia que todo lo *domina* -o que, al menos en principio, puede llegar a dominarlo y producirlo todo. La subjetividad se constituye a sí misma como centro último de toda referencia frente a un mundo de ob-jetos, es decir, de entes que sólo son gracias a su referencia al sujeto. Éste contempla la totalidad de los objetos, el mundo, como un cuadro que le es o-puesto y pro-puesto, que él mismo se o-pone y pro-pone -un mundo, entonces, que sólo tiene sentido en relación con el sujeto, cuya tarea es conocerlo para apoderarse de él, para conquistarlo y someterlo, para ponerlo a su servicio. La evidencia del conocimiento racional le otorga al hombre la certeza de la posibilidad de su dominio sobre la naturaleza, y luego sobre el hombre mismo, pretensión que se realiza en la técnica. Pues lo que la época moderna llama razón,[8] no sólo es fuente de conocimiento, sino también *instrumento de dominio,* herramienta de conquista. Conocer el objeto mediante la razón, someterlo a las exigencias de la razón, equivale a *asegurarse* lo conocido, a colocarlo bajo seguro en la subjetividad -la cual entonces tendrá el objeto bajo su poder, y dispondrá de él, lo administrará y dominará. La realidad toda queda sometida al "cálculo" -y "cálculo" es uno de los sentidos de la palabra latina *ratio,* "razón"-, y es en el cálculo donde se hace más patente el carácter "dominador" de la razón. Piénsese en la física y en la importancia que en ella tiene el cálculo, hasta el punto de que pueda decirse que a dicha ciencia lo que le interesa no es tanto saber cómo es la realidad física, cuanto más bien encontrar las formas más rigurosas de calcularla, de preverla -es decir, de dominarla.

Esta manera de entender al hombre (la subjetividad) como capacidad de apoderamiento y dominio, es lo que explica el fenómeno de *la técnica.* En los comienzos de la época moderna F. Bacon estableció expresamente el principio fundamental de la tecnología al afirmar la coincidencia del conocimiento con el poder humanos,[9] poniendo de relieve la importancia de las aplicaciones prácticas del conocimiento científico, y al escribir lo que puede considerarse el primer libro de ciencia-ficción.[10] Pues en efecto, si bien el mundo antiguo y el medieval dispusieron de diversas técnicas -y sin técnica ninguna vida humana sería posible-, nunca alcanzaron, ni remotamente, el desarrollo que comenzaron a adquirir a partir del Renacimiento, con ritmo cada vez más vertiginoso. Pero sobre todo distingue a la técnica moderna su estrecha relación con la ciencia; mientras que las anteriores fueron técnicas empíricas, rudimentarias, la técnica moderna y contemporánea está impulsada por los conocimientos científicos, y a la vez los promueve.

Sobre las ventajas de la técnica para la vida humana, así como acerca de sus peligros (el más notorio de los cuales es el de una explosión atómica que acabe con la

[8] Y que no se identifica con el *nous,* la *nóesis* ni la *diánoia.*
[9] Cf. *Novum organum* I, 3 (trad. csp.. *Novum organum,* Buenos Aires, Losada,1949, p- 72).
[10] Cf. *The New Atlantis [La nueva Atlántida]* (trad. esp. y ed. de J. A. Vázquez. Buenos Aires, Losada, 1941: cf. espec. pp. 145-156).

humanidad, o la perfección de los procedimientos técnicos que permiten dirigir o controlar la vida humana), no hace falta hablar aquí. Pero si se quiere echar luz sobre este fenómeno, no hay duda de que ello sólo podrá lograrse buscando sus raíces, vale decir, en el hombre mismo que, concibiéndose como subjetividad, lo ha engendrado.[11]

2. *La filosofía de la finitud*

Mas frente a todas las pretensiones de absoluto, la historia de la filosofía ha puesto también de relieve la condición menesterosa del hombre. Sócrates -a quien puede considerarse el primer "filósofo de la existencia"- insistía con su admonición: "Conócete a ti mismo", es decir, reconoce los límites de lo humano, toma conciencia plena de la *finitud del hombre* (cf. Cap. IV, § 3). En un sentido afín, también Kant (cf. Cap. X, §§ 9 y 15) puso de manifiesto el carácter finito del conocimiento humano. Y la historia, en general, ¿no describe, al parecer, la relatividad de todas las opiniones, teorías y valoraciones de los hombres, el cambio e incesante transformación a que está sometido todo lo humano, sus ideas tanto como sus formas de vida?

Las experiencias del hombre moderno, sobre todo las de nuestro siglo, parecieran mostrar la ilusión, o, al menos, la ambigüedad, del "poder" del hombre gracias a la ciencia y la técnica; muestran su aspecto negativo, destructor, siniestro (del que la bomba atómica es únicamente el fenómeno más evidente), no menos que expositivo, beneficioso. ¿Qué hay, entonces, de esa pretensión constitutiva del hombre moderno, la pretensión de que el hombre posee, en principio al menos, todo el poder, y que toda la realidad terminará por estar bajo su yugo? ¿Qué hay, siquiera, de su presunta autonomía?

El hombre moderno y contemporáneo se jacta de poderlo todo, de ser dueño y dominador de todo y capaz de producirlo todo (al menos en principio). Y sin embargo el hombre *no es capaz de producirse a sí mismo.* Mi existencia, la de cada uno, es un hecho bruto que se nos impone, que no hemos decidido -porque no se nos ha preguntado si queríamos existir-, y sobre el cual, por ende, no tenemos poder alguno. Antes de cualquier decisión nuestra, *ya* estamos arrojados a la existencia. De pronto me he encontrado existiendo; me he encontrado con este hecho bruto, inexplicable: que existo. Hecho que, en este sentido, es totalmente irracional, impermeable a la razón.[12] Cuando pregunto: ¿por qué existo?, no puedo decir nada más que: porque sí, es decir, me tengo que limitar al desnudo hecho de mi existencia. De manera que la razón -esa potencia que el hombre tanto exalta, y que es el instrumento esencial de la ciencia y de la técnica-, es incapaz absolutamente de dar cuenta de este hecho que es cada existencia: la mía, la tuya, la de quien fuera. La noción filosófica de "existencia", en este sentido, está llamada a acabar con aquellas pretensiones, con la ilusión de poder absoluto que el hombre se arrogaba a sí mismo. La filosofía de la existencia[13] es una filosofía de la finitud, cuyo

[11] Podría verse una contradicción entre la tendencia "técnica", "dominadora", del pensamiento moderno, por un lado, y por el otro el carácter "teorético" del mismo, la circunstancia de colocar en el conocimiento -en la teoría- el modelo y fundamento de toda relación del sujeto con las cosas. Sin embargo, no se excluyen, sino más bien se complementan, porque no son sino los dos lados de una *misma* relación, la relación sujeto-objeto, enrocada en un caso como determinación del objeto por el sujeto, en el otro como determinación del sujeto por el objeto (cf. N. HARTMANN, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento,* trad. esp., Buenos Aires, Losada, 1957, tomo I, pp. 65, 68-69 y 75). No es casualidad que en ambos casos se trate de la *ratio.* porque así como ésta es la facultad de conocer, es a la vez el cálculo *(ratio)* el mejor modo de dominio.

[12] Y no se arguya que ese hecho se explica por mis padres: porque lo que importa es que *no* fue decisión *mía.*

[13] Entre los antecedentes históricos de la filosofía de la existencia conviene mencionar, además de SÓCRATES, a SAN AGUSTÍN (cf. Cap. III, § 8 y Cap. VII, § 4 d) y a B. PASCAL. (1623-1662). Contra Hegel

punto de partida ya no se encontrará en la subjetividad segura de sí misma y (potencialmente) omnipotente, sino en la existencia concreta de cada uno, con su carácter intransferible, incierto, fluctuante, contradictorio, y con todo patéticamente real, dolorosamente imperioso.

La experiencia de la finitud, o aun de la suprema impotencia del hombre, típica de la filosofía de la existencia, se manifiesta según diversos fenómenos más o menos equivalentes, próximos o lejanos: angustia en Kierkegaard (y Heidegger), fracaso en Jaspers, náusea en Sartre, etc. En todos los casos, y por encima de las enormes diferencias entre unos y otros, se trata -para decirlo muy someramente- del sentimiento de la soledad, abandono e impotencia que el hombre halla en la raí/, de sí mismo cuando trata de pensarse, no partiendo de supuestos extraños -Dios, espíritu absoluto, razón, esencia genérica, etc.-, sino a partir de sí mismo solamente." [13 bis]

Lo que -de una manera por lo demás muy superficial, pero quizá hoy día inevitable- se llama *filosofía cíe la existencia,* abarca puntos de vista muy disímiles, entre los que es preciso señalar: la "aclaración de la existencia" *(Existenzerhellung),* o filosofía de la existencia propiamente dicha, de K. Jaspers: la filosofía cristiana de la existencia de **G. Marcel** (1889-1973) y la judía de **M. Buber** (1878-1965); la fenomenología de **M. Merleau-Ponty** (1908-1961); el existencialismo de **J. P. Sartre** (1905-1980) y de **N. Abbagnano** (n. 1901). No será superfluo señalar dos nombres de la literatura alemana cuya obra tiene numerosos puntos de contacto con la temática de la existencia: el poeta **R. M. Rilke** (1875-1926) y el novelista **F. Kafka** (1883-1924).

La quiebra o crisis de la filosofía de la subjetividad, o -para decirlo de manera más rigurosa quizás- de la forma que la filosofía había tomado desde sus orígenes en Platón y

se rebeló el pensador danés S. KIERKEGAARD (cf. Cap. VII, § 4 a), iniciador de la filosofía de la existencia e introductor de esta noción, reprochándole a Hegel que en este el pensar hubiese olvidado al pensador, al pensador subjetivo de su infinito interés. En nuestra lengua, y en parte bajo la influencia de KIERKEGAARD, debe mencionarse a MIGUEL DE UNAMUNO (cf. Cap. VII, § 4 a), que destacó vigorosamente al "hombre concreto, de carne y hueso", como "el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía" (cf. especialmente *Del sentimiento trágico de la vida.* 1913, del comienzo de cuyo primer capítulo procede la cita. *Obras completas,* Madrid, Vergara-Aguado, 1964, tomo XVI. p. 128). Sobre el pensador vasco puede verse A. P. CARPIO, "Unamuno, filósofo de la subjetividad" (en *La Torre.* Rev. de la Univ. de Puerto Rico, IX, nº 35-36, jul.-dic. 1961, pp. 277-303, y recogido en *Páginas de filosofía,* Rosario. Facultad de Filosofía y Letras, 1967, pp. 189-232). En cierto modo al menos, también ha de incluirse a JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955); cf. *El tema de nuestro tiempo* (1923), y sobre todo *¿Qué es filosofía?* curso de 1929, publicado en 1957, y *Unas lecciones de metafísica,* curso de 1932-1933, publicado en 1966. En la Argentina es oportuno citar, como introductor de la filosofía de la existencia, a C ASTRADA (1894-1970), primero fuertemente influido por Heidegger *(Idealismo fenomenológico* y *metafísica existencia!.* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936; *El juego metafísica,* Buenos Aires. El Ateneo, 1942), y que luego derivó hacia el marxismo, aunque sin abandonar nunca por completo el pensamiento heideggeriano *(Existencialismo* y *crisis de la filosofía.* Buenos Aires. Devenir. 2ª ed. ampliada 1963; *Martín Heidegger,* Buenos Aires. Juárez. 1970).

[13 bis] Todo ello puede tener relación con las trágicas vicisitudes de nuestro siglo, y considerarse como manifestación de consecuente pesimismo. La filosofía de la existencia es una filosofía de entreguerras (las de 1914-1918 y 1939-1945), expresión, en parle al menos, de las terribles experiencias vividas por el hombre de nuestro siglo -a la vez actor, víctima y testigo de la guerra total, de la destrucción en masa, del racismo en sus formas más absurdas (si alguna no lo lucra), de los campos de concentración, del desprecio por la persona, etc., etc. Ello no quiere decir, sin embargo, que la filosofía de la existencia sea nada más que reflejo de la época; porque en tal caso no se explicarían los antecedentes (Agustín, Pascal, Kierkegaard), ni sería más que moda, cuando precisamente lo que tenía de moda -el llamado "existencialismo"- parece haber pasado sin dejar mayores rastros, como pasa lo que sólo es moda. Pero toda gran filosofía, como todo gran arte, quizá más que reflejo del inmediato presente, sea promesa para el porvenir. Además, los aspectos oscuros, trágicos o melodramáticos de la filosofía de la existencia son justo los más caducos, los que en su mayor parte ya han quedado olvidados como manifestaciones de un "romanticismo" rezagado, exagerado y de mal gusto.

Aristóteles (por lo menos) y que había culminado en Hegel, ha llevado a una revisión de la filosofía misma, al autoexamen de todos sus conceptos, esquemas y supuestos, a la confrontación de su idea misma. Sin duda, la actitud crítica y autocrítica siempre la ha acompañado (cf. Cap. III, §§ 5 y 10), y en tal sentido toda su historia puede bien entenderse como proceso de continua revisión. Pero hoy ello acontece con profundidad y alcance inigualados, se está "re-pensando", con la mayor radicalidad. conceptos como "verdad", "ser", "mundo", "hombre", "pensar" -que pese a su principalidad habían sido casi nada más que supuestos para la filosofía pretérita - de manera hasta ahora desconocida.

La tarea de revisión de la filosofía ocurre ejemplarmente en el más notable de los filósofos del siglo XX, y sin duda uno de los más profundos de todos los tiempos: en **Martin Heidegger** (1889-1976).

Heidegger *no* es filósofo de la existencia -y esto debe quedar claro desde el principio-, porque si bien recoge motivos de la filosofía existencial, y su obra maestra *-Ser y tiempo-* está consagrada en gran parte al análisis déla existencia humana, tal análisis no lo emprende Heidegger por sí mismo, ni es suficiente para las exigencias de una antropología filosófica. Por el contrario, tal como se lo establece claramente ya al comienzo de *Ser y tiempo,* aquella problemática de la existencia no constituye la meta de la obra, sino el punto de partida y el camino para la elaboración del *único* tema que le preocupa: la cuestión del *ser,* el problema acerca del *sentido del ser en general.* Todo otro tema no es, según su intención, sino previo o preparatorio para la elucidación de la cuestión del ser *(Seinsfrage).* Por ello, además, los análisis de la existencia en *Ser y tiempo, y* los temas que allí se encierran -angustia, finitud, muerte, etc.-, no aluden a vivencias o experiencias concretas (como es el caso en Sartre, v.gr.), sino a estructuras ontológicas, y todo ello siempre en función de la pregunta por el sentido del ser.

La siguiente exposición de Heidegger se ciñe casi exclusivamente a *Ser* v *tiempo,* y dentro de esta obra a su primera mitad, de modo que se omiten, o resumen de manera muy simplificada, temas sin duda esenciales, pero que no podrían abordarse sin abultar excesivamente estas páginas y sin desarrollos cuya dificultad sobrepasaría el nivel aquí propuesto. Interesará sobre todo mostrar cómo Heidegger intenta poner en claro el sentido y la importancia de la pregunta por el ser, y cómo llega a una idea del hombre más honda que la propuesta por la tradición filosófica.

3. *La pregunta por el ser*

El tema persistente y único de toda la reflexión heideggeriana es el tema del ser. Tal como él mismo lo ha relatado, esta cuestión comenzó a preocuparle en 1907, cuando era aún estudiante de la escuela secundaria. La ocasión fue un libro del maestro de Husserl, **Franz Brentano** (1838-1917), titulado *De la múltiple significación del ente según Aristóteles* (1862); como epígrafe, figuran allí las palabras: "el ente se dice de muchas maneras" (cf. Cap. VI, § 3). En aquella obra, Brentano examina cuidadosamente esos diversos sentidos que Aristóteles distingue. Pero el joven Heidegger se preguntó entonces:

> Si el ente se dice en múltiples significaciones, ¿cuál es entonces la significación fundamental directriz [de todas ellas]? ¿Qué significa "ser"'.[14]

[14] M. HIIDEGGER, "Mein Weg in die Phänomenologie" ("Mi camino hacia la fenomenología"), en *Zur Sache des Denkens [Respecto de la cuentón del pensar],* Tübingen, Niemeyer. 1969. p. 81. Cf. también *Unterwegsur Sprache [En camino hacia el lenguaje],* Pfullingen. Neske, 1959, pp. 92-93.

Es decir, ¿cómo ha de pensarse la unidad de esa multiplicidad de sentidos? ¿Cómo ha de entenderse el ser mismo, como unidad de todos ellos?

Pero al punto uno puede creer que se trata de una pregunta superflua, que se trata de algo ya dicho y repetido mil veces. La filosofa, en efecto, ¿qué ha hecho, sino ocuparse del ser? Desde sus orígenes en Crecía, la pregunta fundamental de la filosofía ha sido la pregunta por el ser. Por tanto, ¿qué quiere decir Heidegger?

Heidegger sostiene que en realidad aquella pregunta nunca ha sido preguntada como tal, que nunca se ha preguntado por el ser mismo, sino que la filosofía, aunque emplease la palabra "ser", lo ha entendido a éste siempre como un *ente.* Por ello es por lo que, al responder a su pregunta, lo ha hecho señalando, no el ser mismo, sino un ente, el ente supremo *(ens summum),* aquel ente que cada filósofo consideró como la condición y fundamento de todos los demás. Platón, v.gr., encontró el ser de los entes en las ideas, y más precisamente, en la idea del Bien (cf. Cap. V, § 8); Aristóteles, por su lado, lo vio en las substancias, y ejemplarmente en la substancia que es acto puro, Dios (cf. Cap. VI, § 7); el materialismo lo encuentra en la materia; Husserl por su parte en la conciencia pura, etc., etc. Pero las ideas, las substancias, Dios, la materia, la conciencia trascendental *son* -es decir, participan del ser, son *entes,* pero *no* el *ser* mismo. De manera que la pregunta, dirigida al ser, ha ido a parar siempre en definitiva al *ente* -al ente, y no propiamente al *ser.* Lo que se llama "ser" resulta entonces

> aquello que se piensa *a partir* del ente como su determinación más universal, y en dirección *hacia* el ente como su fundamento y causa.[15]

Sin duda, la filosofía ofrece una multiplicidad de interpretaciones del ser, porque al sostener que el ente consiste en la materia, o en las ideas, etc., al ser mismo se lo está interpretando, así sea de modo oscuro o implícito; pero a la vez se ha desviado siempre de la pregunta por el ser en cuanto tal, porque confunde el ser con el ente supremo y así lo entifica. Puede decirse, pues, que la filosofía no se ha ocupado propia y temáticamente del ser, sino del ente, y del ser tan sólo de manera tácita, en cuanto que hablar del ente lleva consigo una inexpresa "idea" del ser.

Sin embargo, *no* son lo mismo: el ente y el ser. Y hasta ahora la filosofía no se ha ocupado del ser *como tal* en su diferencia respecto del ente, no ha pensado la *diferencia ontológica* o, simplemente, *"la" diferencia:* entre lo que es, el ente, de un lado, y el ser, del otro. No se ha pensado aquello que a la vez une y separa a estos dos: ser y ente. Porque ambos son diferentes, desde el momento en que uno es el ente, y el otro, el *ser, no* es ente, sino lo que hace ser al ente y por ende es lo diferente o lo *otro* respecto del ente.[16] Esta circunstancia, según la cual la filosofía no ha pensado la diferencia, el hecho de que no piense el ser *en tanto ser* y así lo confunda con el ente, a esto lo llama Heidegger el *olvido del ser (Seinsvergessenheit).*

Este olvido del ser no es algo tan simple como pudiera parecer a primera vista, ni remediable con unas pocas palabras. Es un "des-cuido" o "in-curia" (cf. más adelante, § 17) de la que no sólo la filosofía padece, sino constitutivo de la existencia cotidiana, del hombre en sus actitudes corrientes (cf. § 16). Ser y ente son diferentes, pero se los confunde constantemente porque sólo nos interesan los entes y su dominio (técnica), y no se repara entonces en que *son,* no reparamos en su "ser". La filosofía llega inclusive a "justificar" la omisión de la pregunta por el ser (justificación que es una forma de aquel olvido) argumentando, por ejemplo, que la noción de "ser" es tan general y vacía que de ella nada puede decirse (cf. Cap. XI, § 7), y que hay que volverse hacia lo único que propiamente "hay", esto es, los entes (N. Hartmann) o los hechos (positivismo).

[15] *Nietzsche* (Pfullingen, Neske, 1961) I, 478.

[16] Por ello Heidegger, para hacer resallar esta diferencia, lo llama al ser también "nada", es decir, lo que *no* es *ente.*

Con iodo, hay en la metafísica, a través de la multiplicidad de formas de entender el ente supremo, una común manera implícita de comprender el ser: el ser como constante *presencia.* A diferencia de las cosas sensibles que devienen sin cesar, las ideas son para Platón lo que siempre es, lo constantemente presente. Y lo mismo ocurre con el acto puro, o la materia de los materialistas, o la conciencia en cualquiera de las formas que pueda tomar el idealismo. La misma palabra griega *ousía* significa "presencia".[17] Pero "presente" es una determinación temporal. Por ende, esto significa que la filosofía ha pensado implícitamente el ser a partir de un determinado modo del tiempo (a pesar de que toda la metafísica, casi sin excepciones, consideró el tiempo y lo temporal como rasgo de lo perecedero e inesencial). Entonces, ¿no será el tiempo el sentido del ser? ¿Qué relación hay, pues, entre el ser y el tiempo? Estas preguntas aclaran el título *Ser* y *tiempo.*

Plenamente consciente de la historia que tenía detrás y que se remonta a la antigua Grecia, acuciado por la diferencia ontológica y por la no-pensada relación del ser con el tiempo, Heidegger empeñó todo su esfuerzo de pensador, simple y solamente, en plantear de manera radical y explícita la pregunta por el ser, en que consiste el origen propio del filosofar: la pregunta por el ser mismo, y en su diferencia con los entes; la pregunta por el ser en su "verdad". Por ello pudo escribir:

> En el tratado *Ser y tiempo* la pregunta por el sentido del ser, por primera ve/, en la historia de la filosofía, se plantea propiamente y se desarrolla *en tanto pregunta.*[18]

4. *Importancia de la pregunta. La comprensión del ser*

Sin duda, tal como se ha formulado la cuestión, bien puede parecer que el tema de Heidegger sea tema exclusivamente "académico", el tema de un erudito o especialista, cuestión que, en el fondo, carecería de todo interés e importancia más allá del círculo de sus propias reflexiones. Porque, en efecto, ¿qué es esto de preguntar por el ser? ¿No es acaso que el objeto de esta pregunta -el ser es nada más que una abstracción que nos formamos a partir de los entes, y abstracción tan "abstracta", si así podemos decir, tan general y vaga, que a fuerza de serlo se convierte en un concepto enteramente vacío? ¿No es e. ser puro el vacío conceptual, según señaló Hegel (cf. Cap. XI, § 7)? ¿No será esto del ser nada más que una mera palabra, según sostienen los empiristas, para los cuales lo único que "hay" son los hechos, y no por cierto el ser (cf. Cap IX, Secc. II, § 5)? Quizá no sea casualidad, entonces, que esta pregunta por el ser se haya trocado, a lo largo de la historia de la filosofía, en la pregunta por el ente. Porque ésta sí parece una cuestión plena de sentido: la de saber si todo se reduce a la materia, o a Dios, o las ideas; en tanto que preguntar por el ser, sería no más que estéril invención de la curiosidad erudita o extravagante de "profesores" desocupados.

Nosotros, los que vivimos en esta época, tenemos urgencias históricas muy concretas, peligros y problemas que nos acosan tenazmente en todos los órdenes: sociales, económicos, políticos. Por ello queremos estar cerca de la vida, libres de fantasmas abstractos, desembarazados de cualquier "más allá" más o menos fantástico. Queremos estar inmersos en la realidad, en esta realidad tan trágica y tan desgarradora

[17] Cf. *Sein und Zeit.* Halle (Saale), Niemeyer. 1927 (citamos por la sexta ed., cuya paginación coincide con todas las demás, Tübingen. Neomarius. 1949), p. 25 (en lo sucesivo, abreviamos SZ).- trad. esp. de José GAOS. *El ser y el tiempo,* México. Fondo de Cultura Económica, 1951 (que abreviamos ST), pp. 29-30. Cuando nos apartamos de esta trad., citamos ST entre paréntesis.
[18] *Einführung in die Metaphysik,* p. 64 (trad., *Introd. a la metafísica,* p. 118).

que nos ha tocado. Entonces, ¿para qué ocuparnos con el ser, tan luego? Mientras millones de seres humanos viven en condiciones infrahumanas o mueren en guerras pavorosas, ocuparse del ser, ¿no es ofensivo, una impertinencia, una insolencia?

No obstante, contra todo lo que pueda parecer, la pregunta por el ser representa el empeño más serio que el hombre pueda acometer -y además el único que (al menos ele modo tácito) jamás puede omitir. Las más gigantescas fábricas automatizadas con que el hombre se vanagloria de la técnica creada por él, pero también el afán del labrador que ara el surco y la del poeta que trabaja el lenguaje -nada de esto, y en general nada de lo que el hombre hace y es en tanto hombre, sería posible si en cada caso no se diera, como fundamento, una cierta comprensión del ser, es decir, si no hubiera ser y éste no fuera comprendido en cada caso de alguna manera.

Heidegger escribe:

> Ente por todas panes y siempre a discreción. Por cierto. ¿Pero de dónde sabemos que todo esto que aducimos y enumeramos con tanta seguridad es en cada caso *ente*[19]

Sin duda, no nos encontramos jamás sino con los entes; nosotros mismos somos entes, y lo es todo aquello que nos rodea: las plantas, los útiles, las tareas, las montañas, el prójimo. Y sin duda "sabemos" que son entes. Pero para que sepamos que todo ello es "ente", es decir, para que sepamos que todo ello "es" (o "fue" o "será"), es preciso que de algún modo, por más oscuro que sea, "sepamos" *ya* qué quiere decir el "es", es preciso que ya sepamos qué significa "ser".[20] Podemos dudar acerca de si un ente determinado es o no es, y podemos equivocarnos acerca de si es así o no lo es; pero para ello es forzoso que distingamos entre ser y no-ser, es decir, es preciso que de algún modo comprendamos el ser. Por tanto es necesario convenir en que *comprendemos el ser.* Si no lo comprendiéramos no podríamos saber ni decir que tal o cual cosa "es", o "es así", etc.; ninguna de estas expresiones tendría sentido, ni las habría, ni habría ninguna otra expresión en general; desaparecería todo lenguaje,[21] y el hombre mismo sería imposible.

Todos distinguimos con seguridad y claridad (aunque en diversos grados de conceptualización) los diferentes géneros de entes sin confundirlos: las cosas inanimadas, los entes vivos, los hombres, los dioses, los números, etc. Y lo importante es que *todo comportamiento* del hombre *depende del "ser" del ente de que se trate:* pues su actitud varía según se refiera a otro hombre, o a un dios, o a un paisaje, o a un negocio, o a un martillo, o a una sinfonía, y *el comportamiento difiere porque* cada uno de estos entes tiene una diversa forma de "ser", porque es diverso el "ser" respectivo.[22] De modo que sin la comprensión del ser no podríamos, en absoluto, comportarnos con respecto a los entes tai como nos comportamos.

Hay que advertir (cf. más adelante, § 12) que la "comprensión" o "comprender" de que se está hablando no es cosa ninguna "intelectual". En el sentido en que emplea el término, Heidegger pudo decir que si no "comprendiésemos" qué "es" un útil (es decir, cuál es el "ser" de los útiles), "no podríamos abrir una puerta".[23] El carpintero que emplea sus herramientas sólo puede valerse de ellas porque "comprende" el "ser-útil" (la utilidad)

[19] *op. cit*., p. 58 (trad., pp. 110-111).
[20] De manera semejante Platón decía que para poder afirmar que dos leños son iguales, es preciso ya "saber" que es la igualdad; cf. Cap. V, § 3.
[21] Cf. *Einf. ein die Metaphysik.* p. 62 (trad. cit., p.116).
[22] Cf. D. CRUZ VÉLEZ, *Filosofía sin supuestos,* Buenos Aires. Sudamericana, 1970. pp. 201-202
[23] Curso inédito sobre *Einleitung in die Philosophie (Introducción a la filosofía)* dictado en Friburgo (semestre de invierno de 1928/1929).

de sus instrumentos, lo cual no implica en manera alguna que pueda formular en palabras tal comprensión, ni siquiera que se haya planteado jamás tal pregunta; que "comprende" el "ser-útil" del martillo significa simplemente que lo emplea del modo adecuado, conforme al sentido que el útil tiene, sin confundirlo con otros entes -como, v.gr., con una flor o un poema. Digamos -aunque ello no sea del todo exacto- que "ser" equivale a "sentido". El hombre, entonces, se singulariza porque se comporta respecto de los entes sobre la base del "sentido" que le otorga a los mismos, es decir, dice qué *son* los entes y se comporta según ello; así por ejemplo, el sol.

> Para los griegos más antiguos, el sol era el dios Helios que todas las tardes se sumerge en el Océano. Más tarde el sol es un disco, luego una esfera que se mueve en torno de la tierra. Y pronto cae también esta concepción, y ahora la tierra se mueve alrededor del sol. Y por último: este sol con su sistema de planetas no es más que uno entre muchos otros sistemas.[24]

Para el agricultor el sol no es propiamente nada de todo esto, sino un factor más en su tarea y con el que debe contar. Y también es diferente el sol de quien se deja embargar por el encanto estético del amanecer. En cada caso el sol "es" algo diferente, su ser o sentido queda determinado de manera diversa, pero lo decisivo es que *siempre forzosamente* aparece con un determinado "sentido", según un determinado "ser".- Si cada hombre es un poco diferente de los demás, y muy diferente del hombre de otras épocas y culturas, ello ocurre justamente porque es diferente la respectiva comprensión-del-ser. Sólo puede haber técnica, v.gr., porque la comprensión-del-ser del hombre moderno lo permite.

De la manera cómo cada hombre y cómo cada época histórica comprenden el ser dependen en definitiva todas las decisiones fundamentales que tejen la existencia humana; porque sólo sobre la base de la comprensión-del-ser puede el hombre entrar en relación con los entes, y concebirlos, y manejarlos, y sufrir y luchar con los entes. En este sentido el ser nos domina, nos de-termina, nos hace ser lo que (en cada caso) somos.

Puede decirse entonces que el ser es algo así como la "luz" (metafóricamente hablando) gracias a la cual el hombre puede "ver" (es decir, tener acceso a) los entes, incluido el ente que él mismo en cada caso es. Según cómo el hombre comprenda el ser y las diversas formas de ser, así resultarán comprendidos los entes en totalidad, y entre ellos el hombre mismo. Ello no ocurre de una sola manera, sino según diversas variaciones fundamentales, que constituyen las grandes épocas históricas o culturas, dentro de las cuales cada individuo aporta su especial matiz.

Por lo tanto, con esta palabra "ser", aparentemente tan inocua, en realidad se juega en cada caso nuestro destino personal e histórico, porque en cada caso *somos nuestra comprensión del ser* y la de la respectiva época y cultura en que vivimos. Así nuestra época, la época de la técnica, la época atómica, es la época en que el olvido del ser llega a su extremo, la época en que el hombre sólo se preocupa por los entes (o, mas rigurosamente, por los objetos), se considera a sí mismo como un objeto más y sólo se interesa por los medios de asegurar su dominio sobre los entes, por el modo de operar con los entes (técnica). Ello no es sino la expresión extrema del olvido del ser en provecho del ente, de los objetos. Y ello muestra cómo sólo la pregunta por el ser puede aclarar el sentido de una época histórica.

La *comprensión-del-ser (Seinsverständnis),* pues, es el fundamento del hombre. Mas ocurre que por lo pronto y en general esta comprensión-del-ser se encuentra tácita, no es clara ni conceptual, sino vaga, inexpresa, y por ello se la llama comprensión *pre-*

[24] Curso citado. Cf. *Was heisst Denken? [¿Que significa pensar?).* Tübingen. Niemeyer. 1954, p. 59.

ontológica, por oposición a la *ontoíógica* en sentido estricto, que es aquella que se despliega en el plano del concepto (cf. Cap. III, § 8).

El ser, por ende, no es invención ni fantasma verbal, ni tema de ociosa meditación; por el contrario, en él está la raíz del hombre y de todas sus creaciones. Y en la medida en que la comprensión-del-ser (aunque p-.r lo pronto sea algo simplemente vivido y no propiamente pensado) constituye la "esencia" del hombre, formular de manera expresa la pregunta por el ser, tematizar y explicitar la cuestión-del-ser, filosofar, es ni más ni menos que la radicalización de la esencia del hombre. Este, en efecto,

> es el ente que en cada caso ya en su ser se conduce respecto de *aquello* por lo cual se pregunta en esta pregunta. La pregunta-por-el-ser no es pues, empero, otra cosa sino la radicalización de [...] la comprensión-del-ser preontológica.[25]

La actitud de Heidegger frente a la filosofía anterior podría entonces describirse como especie de paso hacia atrás, como retroceso en busca del fundamento oculto de toda la metafísica; lo que él mismo llama "destrucción de la historia de la ontología".[26] En efecto, el ser, lo que "hace" que haya entes y los haya tales o cuales, se ha alumbrado o mostrado en cada caso de diferente manera: en Platón, como idea; en Aristóteles como acto; en Hegel como Espíritu absoluto; en Husserl como conciencia pura, etc. En cada uno de estos casos se trata de *una* "figura" con que el ser se muestra, pero *no del ser mismo.* Y lo que Heidegger intenta es preguntar por eso que se ha alumbrado en cada caso de diferente manera, y de un modo del que el hombre no dispone; pensar eso a cuya luz se muestran en cada caso los entes, pero que ello mismo ya no es ente, sino justamente el ser.

El hombre, por necesidad de su esencia, comprende el ser, lo interpreta en cada caso, y ésta es la condición merced a la cual los entes se le hacen accesibles. No puede escapar a la necesidad de interpretarlo siempre en cierto sentido -como sujeto, como materia, como Dios... Pero entonces, ¿qué significa este algo tan fundamental que no puede dejar de ser comprendido, que en cada caso -en cada hombre, en cada época- es efectivamente interpretado, y que tiene la curiosa característica de que en cada caso se lo interpreta de modo diferente? ¿Qué es el ser?

Por ende, la pregunta por el ser no quiere constituir una simple reiteración de lo que la metafísica ha preguntado y a su modo respondido, sino que apunta hacia la condición *a priori* de toda metafísica. Lo que Heidegger busca no es una nueva determinación del ser, señalar una nueva figura suya (decir que el ser es esto o lo otro, la materia o el espíritu, o la voluntad de poderío, o lo que fuere); sino que busca aquello a partir de donde puede entenderse todo esto. Su pregunta no es temática, sino trascendental; se trata de saber qué significa el ser como "condición de posibilidad" (cf. más adelante, § 20, y nota 236).

5. *Punto de partida y método*

Ahora bien, para elaborar la pregunta que interroga por el sentido del ser es preciso ante todo fijar un punto de partida. El ser "es siempre ser de un ente".[27] Pero hay muchos entes, y son diversas sus especies; ente es la casa, la piedra, el número, la máquina, los dioses, el poema; el ser se encuentra en la esencia (ser-así) y en la existencia (ser-que),

[25] SZ 15 (ST 17-18).
[26] Cf. SZ 19, ST 23. Cf. *Was ist das - die Philosophie?* Pfullingen, Neske, 1956, pp. 33-34 (trad. A. P. CARPIO. *¿Qué es eso de filosofía?.* Buenos Aires. Sur. 1960, p. 44).
[27] SZ 37, ST 43. Cf. SZ 6, ST 8.

en la realidad y en la posibilidad, en el ser-válido, etc. Entonces, ¿hacia dónde dirigir la pregunta por el ser?

> ¿En qué ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra el ser?[28]

Las consideraciones anteriores (§ 4) ya lo han anticipado. Hay un ente que se distingue de todos los demás y al que hay que dirigirle la pregunta: ese ente somos nosotros mismos, los que preguntamos por el ser. El hombre es el ente que comprende el ser, y por ello es el ente que hace posible la pregunta; su privilegio frente a todos los demás entes reside justo en la comprensión-del-ser. De manera que no habría problema del ser, no habría filosofía, si no hubiese hombre -la filosofía, que es un menester que no cumplen ni las bestias ni los dioses, sino sólo el hombre -el hombre, es decir, el ente que se distingue por la comprensión-del-ser.

En cuanto al procedimiento a emplear, éste será el *método fenomenológico,* que Heidegger toma de Husserl, aunque con importantes modificaciones que significan, en definitiva, su radicalización.

En efecto, la fenomenología había nacido con el imperativo de ir "a las cosas mismas" (cf. Cap. XIII, § 2),[29] divisa dirigida contra toda filosofía especulativa o constructivista. Sin embargo, tal vuelta a las cosas mismas quedó trabada en Husserl por supuestos de carácter idealista, fue una filosofía de la "subjetividad" (cf. § 1), y por tanto, esos supuestos comprometían a la fenomenología con una determinada "posición" o "tendencia" filosófica. Heidegger, en cambio, entiende que el de "fenomenología" no es sino el *concepto de un método.*[30] Esto solo señala ya una profunda discrepancia con su maestro.

Qué deba entenderse por "fenomenología", lo explica Heidegger mediante un análisis de la palabra misma. Ésta es un compuesto de dos términos griegos: (φανομενον *(phainómenon)* y λογος *(logos).* La palabra "fenómeno" suele significar en filosofía lo "aparente", las "apariencias", por oposición a lo que realmente es, al noúmeno (cf. Cap. X, § 13). Heidegger rescata su sentido originario, recordando que ese término proviene del verbo (φαινω *[pháino],* emparentado con φως *[phoos],* "luz"), que significa mostrar, poner o sacar a la luz. E interpreta entonces "fenómeno" como *"lo que se muestra en si mismo,* lo patente".[31] Entendidos de esta manera, los fenómenos son "la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz, lo que los griegos identificaban a veces simplemente con τα οντα *[ta onta]* (los entes)."[32]

Por otro lado, la palabra λογος, según ya se dijo (cf. Cap. II, § 3), tiene diversas acepciones: razón, juicio, concepto, definición, fundamento; pero ante todo, y como condición de aquéllas, *logos* significa "habla" *(Rede),* lenguaje (cf. más adelante, § 15), en el sentido de que el habla (cuando dice la verdad) hace patente aquello de que se habla, permite verlo tal cual es. La función propia del *logos* "consiste en el permitir ver algo mostrándolo".[33]

En consecuencia, la expresión "fenomenología" querrá decir: "dejar ver por sí mismo lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo".[34]

[28] SZ 7, ST 8.
[29] Cf. SZ 27, ST 32.
[30] Cf. SZ 27, ST 32.
[31] SZ 28, ST 33.
[32] SZ 28; ST 33.
[33] SZ 33; ST 38.
[34] SZ 34; ST 40, retocada.

Con todo esto, sin embargo, no se ha hecho más que fijar el concepto formal de fenómeno; no se ha dicho cuál es el concepto "fenomenológicc' de fenómeno. Porque, en efecto, ¿qué es lo que la fenomenología debe primordialmente "dejar ver", es decir, qué es lo que en sentido eminente ha de llamarse "fenómeno"?

> Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo *no* se muestra, aquello que, frente a lo que por lo pronto y por lo general se muestra, está *oculto,* pero que al par es algo que pertenece esencialmente a lo que por lo pronto y por lo general se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento.[35]

Eso que se muestra sin que por ello se muestre explícitamente,[36] hasta tal punto que "se olvida y no se pregunta por él ni por su sentido"[37] - es *el ser* (según se señaló, § 3). El ser es *el fenómeno por excelencia:* porque es como el "movimiento" gracias al cual los entes vienen a manifestarse, gracias a lo cual "aparecen", se hacen presentes y se mantienen siendo; aquello por lo cual los entes son. Por lo tanto:

> Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología, y la forma mostrativa (a*usweisende)* de determinarlo. *La antología sólo ex posible como fenomenología.* El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por "lo que se muestra" el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados.[38]

Ya se sabe además que el análisis deberá orientarse hacia el hombre. Ahora bien, también el hombre es menester que se haga patente tal como es, y por lo tanto habrá de aplicársele el método fenomenológico. La analítica del hombre, en cuanto constituye el punto de partida para la cuestión del sentido del ser, es una "oncología fundamental". La analítica de la existencia tiene la forma de la interpretación; por este lado, la fenomenología será una *hermenéutica* existenciaria,[39] es decir, una "interpretación" de la existencia humana.

6. *Primera aproximación al* Dasein

El punto de partida elegido, entonces, es el ente que "somos en cada caso nosotros mismos",[40] el ente que tiene, entre otras posibilidades, la posibilidad del preguntar, y en especial de preguntar por el ser. Ahora bien:

> Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la posibilidad-de-ser del preguntar, lo designamos con el término *Dasein.*[41]

Esta palabra *"Dasein"* [pronúnciese "dásain"] no la emplea Heidegger por casualidad. Por el contrario -y ésta es una de las características de su estilo-, está elegida con el mayor cuidado, con extraordinaria precaución, y es preciso desde el primer momento prestar atención a sus principales matices y referencias. Ante todo conviene observar que la palabra *"Dasein"* no es un término técnico de la filosofía, sino un vocablo extraído del

[35] SZ 35: ST 41 retoc.
[36] Cf. SZ 31; ST 36.
[37] SZ 35; ST 41.
[38] SZ 35; ST 41 modif.
[39] Cf. SZ 37; ST 43.
[40] S Z7;ST 9.
[41] SZ 7; ST 9 modif.

lenguaje de la vida diaria:[42] en el alemán cotidiano y en sentido verbal equivale a "estar", "haber" o "existir", y como sustantivo significa "presencia", "vida" o "existencia" en el sentido más amplio y general; así la frase "Kampf ums Dasein" se traduce por "lucha por la vida", o "lucha por la existencia". Literalmente, *Dasein* equivale a "ser-ahí",[43] pero si bien es ésta una transcripción correcta, tiene el inconveniente de que es una expresión enteramente artificial que no aparece en el español usual y que por ende no tiene en éste propiamente ningún signficado. Por ello es preferible dejarla sin traducir.

Heidegger le otorga al término *Dasein* un sentido "técnico" en su vocabulario, sentido cuya riqueza de matices sólo puede apreciarse adecuadamente a lo largo de la exposición de su pensamiento. Por lo pronto, no se trata de un simple equivalente de "hombre" (aunque en lo que sigue los demos como sinónimos), sino que más bien señala el fundamento del hombre,[44] el núcleo último de su ser. Pero -se dirá-, ¿por qué emplea Heidegger este término? La explicación más inmediata es (relativamente) sencilla. El hombre, en efecto, es el "lugar" (metafóricamente hablando)-el "ahí" (Da)-donde el "ser" *(Sein)* se manifiesta, puesto que el hombre es comprensión-del-ser.[45] Cualquier otroente simplemente *es;* el hombre, en cambio, se caracteriza porque es *ontológico*[46]- o mejor dicho, por lo pronto pre-ontológico-: "La comprensión-del-ser es ella misma una determinación ontológica del *Dasein.*"[47] Dicha comprensión no debe entenderse como un acto o determinación o característica particular entre otros, sino que constituye el *ser* del hombre; por ello el fundamento de éste se llama *Da-sein.*

Conviene esbozar una presentación esquemática de la estructura del *Dasein,* aunque en primera instancia ello resulte poco más que una serie de palabras; se procede de esta manera para no perder de vista que se trata de una estructura cuyos miembros son íntimamente solidarios y que es preciso por tanto tener presente de continuo.

El *Dasein* o ser-ahí se caracteriza fundamentalmente por la *"existencia",* esto es, por la relación-al-ser; no tiene un ser acabado, no es algo hecho o concluido, sino algo que cada uno, en cada caso, se tiene que hacer; es una tarea. Entonces, el *Dasein* es *en-cada-caso-mío,* es siempre alguien concreto, digamos, una "persona".

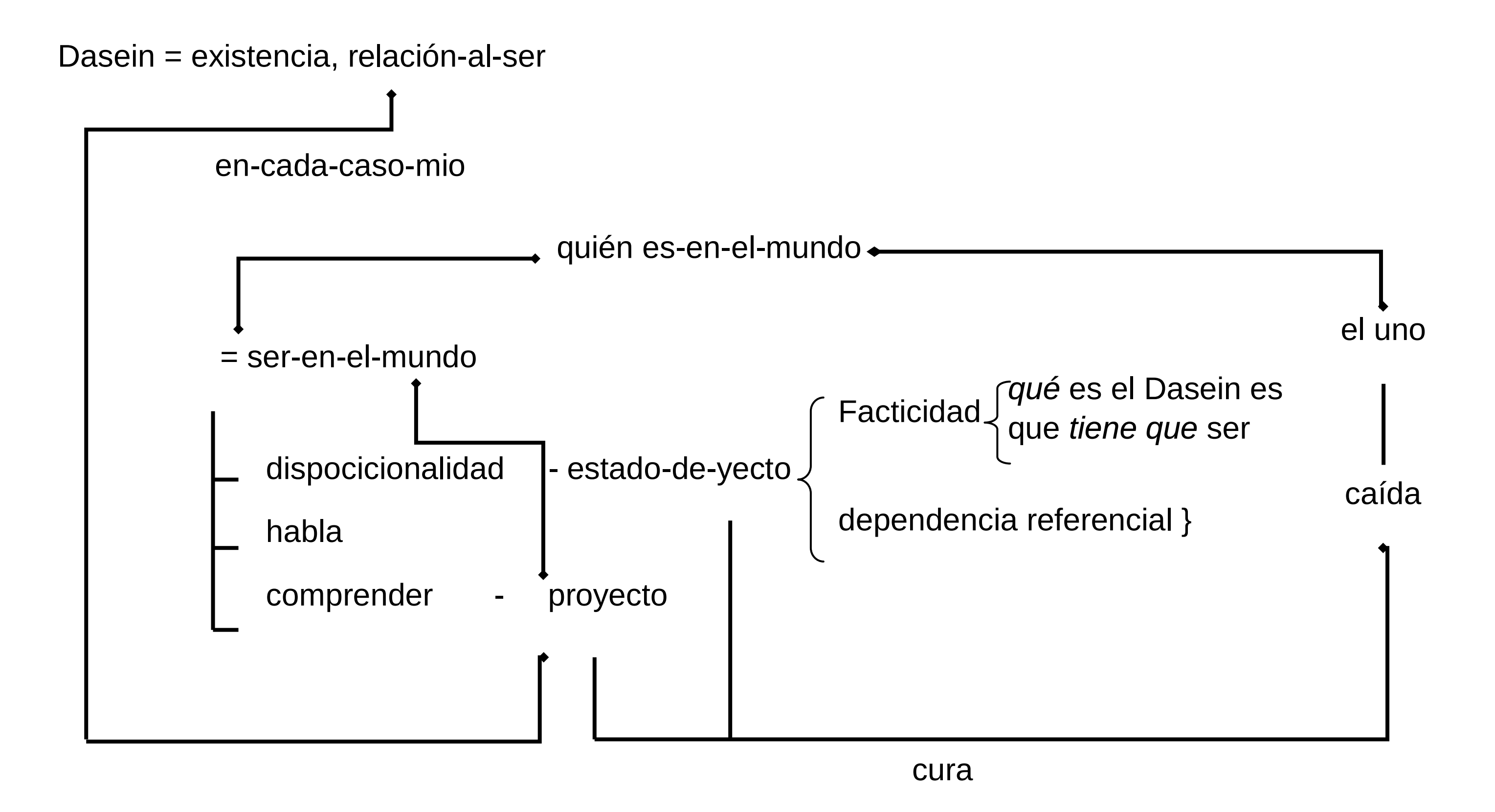
La ec-sistencia, el carácter "abierto" del hombre, significa que el *Dasein* no puede entenderse como sujeto aislado, a la manera del yo pensante cartesiano encerrado en sí mismo con sus propias *cogitationes.* Por el contrario, el *Dasein* es *ser-en-el-mundo.* Esto, el ser-en-el-mundo, constituye una estructura compleja en la que el análisis distingue varios factores; el mundo, el "en" que liga *Dasein* y mundo, y el "quién" que es en el mundo. El término "mundo", tal como aquí se lo emplea, no ha de confundirse con otras

[42] Al emplear un término cotidiano y conferirle sentido "técnico". Heidegger no hace más que seguir el ejemplo de los pensadores griegos: ουσια *[ouxía],* v.gr. (cf. Cap. V, S 3), significaba en griego corriente los bienes, la fortuna o propiedad de alguien.
[43] Así vierte J. GAOS en su traducción de *El ser* y *el tiempo.*
[44] Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik [Kant y el problema de la metafísica].* Frankfurt a. Main, Klostermann. [2] 1951 (abrev. KM), p. 207 (§ 41. párrafo 11).
[45] El "ahí" *(Da)* de *Dasein* indica también que éste se encuentra siempre referido a un lugar y un tiempo determinados, que su ser sólo "ahí" puede cumplirse.
[46] Cf. SZ 12 ss; ST 14 ss.- Aquí hay que introducir algunas precisiones terminológicas. *Ontológico es t*odo lo referente al *ser (o a* la comprensión-del-ser) en cuanto está conceptualmente elaborado-que cuando no lo está, se llama *pre-ontológico (Cf. cap.* Cap. III. § 8). Ó*ntico* es lo referente al *ente* (no al ser). *Existenciario (existenzial),* lo referente a la estructura ontológica de la existencia; *existencial (existenziell)* lo que concierne a una existencia concreta.
[47] SZ 12; ST 14-15 retoc.

nociones como la de universo (o "cosmos". como ahora suele decirse para aludir al universo natural, especialmente astronómico), sino que tiene sentido humano, histórico, como cuando se dice: "el mundo de Cervantes", o "el mundo del Renacimiento, a diferencia del mundo del siglo XX". Afirmar que el hombre es ser-en-el-mundo es como decir que ni hay hombre sin mundo, ni mundo sin hombre.- El *"en"* del ser-efi-el-mundo. es decir la relación entre hombre y mundo, está constituida por la disposicionalidad -la circunstancia de que el hombre está yecto como un ente en medio de los entes, cautivado por ellos. sintiéndose entre ellos-, el comprender -por el cual se proyecta hacia sus posibilidades-, y el habla (o lenguaje) como articulación de los dos anteriores momentos- En cuanto el *Dasein* está lanzado en-el-mundo, tiene que realizar su existencia en necesaria referencia a las cosas (dependencia referencia!), por ejemplo, utilizando el lápiz o tomando el ómnibus. Así ocurre que el hombre tiende a comprenderse a sí mismo como si su ser fuese el mismo modo de ser que el de las cosas; tal tendencia del hombre a comprenderse según el modo de ser de entes que no son como él, dominada por el "uno", la llama Heidegger "caída".

El estado-de-yecto (facticidad), el comprender (existenciariedad) y la caída, considerados como elementos de una estructura única, constituyen el ser del *Dasein,* ser que Heidegger denomina *Snrge,* termino que puede traducirse por *cura* (en el sentido de preocupación o cuidado por algo).

El siguiente diagrama puede servir como orientación:



7. ***Las determinaciones fundamentales del Dasein***

Heidegger comienza la analítica del *Dasein*[48] señalando que "el ser de este ente es *en-cada-caso-mío"* y caracterizando ese ser como *existencia (Existenz).*

> *La "esencia" (Wesen) del Dasein se funda en su existencia (Existen:.).*[49]

Se adelantó ya que el hombre se distingue por la comprensión-del-ser, y que por eso se lo llama *"Dasein".* El hombre es el ente que se comporta respecto de sí y de todo ente en general sobre la base de la previa comprensión del ser de los entes; en otros términos, es el ente que se pre-ocupa del ser, de manera que la relación respecto del ser -la comprensión-del-ser *(Seinsverständnis)*-constituye su estructura ontológica. El término "existencia" *(Existen:)* señala esa relación-al-ser que constituye el ser del hombre; indica que el Dasein no es un ente cerrado en sí, sino esencial "apertura" al ser (y, por tanto, a los entes en general, incluido el ente que en cada caso él es). Por ello en posteriores obras suyas Heidegger escribirá *Ek-sistenz,* "ec-sistencia", para poner de relieve ese carácter de abierto del hombre.[50]

Heidegger, entonces (siguiendo a Kierkegaard), emplea el término "existencia" en un sentido que no es el usual, ni tampoco el que le ha otorgado la mayor parte de la tradición filosófica. Para ésta, "existencia" se refiere al mero "hecho" de que algo efectivamente se da, y así se dice, v.gr., que los elefantes existen. En cambio no existen ni las sirenas ni los dragones; tenemos concepto de ellos (es decir, pensamos su "esencia"), pero no hay ni dragones ni sirenas, y de modo semejante el ateo sostendrá que Dios no existe. En cualquiera de estos casos se dirá que la "esencia" respectiva (sirena, dragón. Dios) no está realizada, mientras que sí se realiza la esencia "elefante"; la "existencia" es entonces, en este sentido, la realización de una esencia.

Heidegger establece una rigurosa diferencia entre el ser del Dasein -que es la "existencia"-, y el ser de los entes que *no* son el Dasein (como las piedras, los animales, los útiles, etc.), fundamentalmente el ser de *las cosas,* de las substancias, y a este ser lo llama *Vorhandenheit* (en sentido amplio) y también "realidad" *(Realität),* puesto que se refiere a las "res" (en latín, "cosas"). *Vorhandenheit* (que en alemán corriente equivale a "existencia" en el sentido tradicional) puede traducirse mediante la expresión interpretativa "ser-ante-los-ojos" (según hace J. GAOS): se trata del modo de ser de los entes que están simplemente dados y presentes ante la actitud puramente teorética o contemplativa, los "objetos" del puro conocimiento; por ende, ese término equivale a subsistencia o substancialidad, "cosidad", ser-objeto. Pues bien, la *Vorhandenheit* fue, con diversas variantes, *el modelo* bajo el cual la filosofía a lo largo de toda su historia, pensó el ser del ente, de *todo* ente, incluyendo al hombre. Según Heidegger, desde las ideas platónicas hasta la praxis y la naturaleza marxistas o el sujeto trascendental de Husserl, se repite la misma tesis: "ser" equivale a "objeto", "ser-ante-los-ojos", "presencia" *(Anwesenheit),* ουσια.

[48] Cf. SZ § 9.
[49] SZ 42 (cf. ST 50).
[50] El termino "existencia", en sentido amplio (que es el que aquí se considera), equivale a la totalidad del ser del Dasein; en sentido estricto, alude al proyecto, al poder-ser que se proyecta, cf. más adelante, §§ 12 y 13 (cf. O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers [El camino de pensamiento de Martin Heidegger],* Pfullingen, Neske, 1963, pp. 49, 55 y 56 y W. J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought.* The Hague. Nijhoff. 1963, p. 35).

Pero como el ser del hombre *no* es "cosa", no es "substancia", no es nada cerrado en sí, sino salida de sí en la relación-al-ser, Heidegger reserva el término "existencia" *(Existenz) exclusivamente* para designar el ser del hombre, el modo cómo *es* el Dasein. Entonces podrá decir que *sólo el hombre "existe".* Las piedras, los animales, etc., *"no* existen", lo cual, como es obvio, no quiere decir que no los haya, sino que su modo de ser no es el "existir" como relación-al-ser; su forma de ser, por el contrario, es el "ser-ante-los-ojos":

> el ente es un *quién* (existencia) o un *qué {Vorhandenheit* en el sentido más amplio).[51]

Puesto que el Dasein lo somos en cada caso nosotros mismos, parecería que fuera algo perfectamente conocido, y por tanto superfluo su examen. Sin embargo no es así, porque padecemos de una incoercible tendencia a interpretarnos según la forma-de-ser de las cosas, a creer que "ser" significa lo mismo cuando se habla del ser del hombre y del ser de las cosas. Esta torcida tendencia es un fenómeno capital de la existencia misma. que deberá ser tema de análisis (cf. § 16). Y a tal propensión no escapó tampoco la filosofía, porque en la medida en que para ella "ser" significaba "ser-ante-los-ojos" o "ser-cosa", consideró siempre al hombre como cosa u objeto. Y cuando lo negaba (como sucede en Kant o en Husserl), no fue más allá de la negación, es decir, fue incapaz de llegar a un concepto positivo de ese ser, limitándose a señalar que *no* era cosa, pero sin establecer concreta y afirmativamente qué fuera ese no-ser-cosa. De allí la necesidad de la analítica existenciaria. y de allí también las dificultades de la misma y de su terminología, dado que tiene que moverse en un territorio al que son radicalmente ajenos los conceptos y expresiones corrientes, tomados en general del mundo de las cosas. Para pensar al Dasein adecuadamente requiérense, pues, conceptos distintos de los que hasta ahora ha empleado la filosofía, y que eran conceptos para una ontología de las cosas -no para una ontología del hombre como existencia.

De acuerdo con estas discriminaciones, debe distinguirse las *categorías* y los *existenciarios.* Las primeras son los (conceptos de los) caracteres ontológicos de los entes que no son el Dasein. Los *existenciarios (Existenzialien)* son los propios de los caracteres ontológicos del Dasein. "Existenciarios y categorías son las dos posibilidades fundamentales de caracteres-de-ser".[52]

La comprensión-del-ser acontece *en un ente,* en el Dasein. Pero como se trata de una referencia al ser, es decir, no al ente mismo sino a algo que ya no es ente, esa relación es como un "ir más allá" del ente, sobre-pasándolo, tras-pasándolo o tras-cendiéndolo. La existencia es entonces *trascendencia* -donde esta palabra, "trascendencia", pone de relieve el carácter "dinámico" de la relación al ser, el "movimiento" que va de los entes hacia el ser.[53]

Esa referencia no hay que imaginarla, empero, como si allí se tratara de dos "cosas" -el hombre, por un lado, y el ser, por el otro-, que luego entrasen en relación; sino más bien que el Dasein mismo *es* esta relación. No hay hombre sin relación al ser, ni ser sino en la comprensión-del-ser. "El hombre *no es* antes de la relación, pues se constituye en ella. Fuera de ella no se puede hablar del hombre en cuanto hombre. Ella es el proto-fenómeno en el ser humano. El hombre puede aparecer como hombre únicamente dentro de ella. Y dentro de ella solamente puede trabar la relación con los entes, pues sólo en

[51] 52 45 (cf. ST 53).
[52] SZ 45 (cf. ST 53); cf. SZ 44, ST 52.
[53] Cf. las luminosas e instructivas páginas de D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos,* pp. 204-207.

relación con el ser se constituye un ámbito para el hombre en el cual los entes se hacen presentes y pueden convertirse en lo frontero del hombre".[54]

Repetimos: la relación-al-ser (la comprensión-del-ser) sólo es propia del hombre. En tanto que los demás entes (piedras, animales, etc.) simplemente son, el hombre desarrolla una relación con su ser (ser que es la existencia, la comprensión-del-ser) y con el ser en general; esa relación es la comprensión-del-ser misma, la existencia. Y por serle exclusiva, puede decir Heidegger que tal relación la tiene el Dasein en *su* ser: "En el ser de este ente [es decir, en su existencia] se comporta o se refiere éste [el Dasein] mismo respecto de su ser",[55] respecto de la existencia. Sólo hay ser en la comprensión-del-ser. Y si también los demás entes, las cosas por ejemplo, tienen relación al ser, esa relación les es adjetiva, por así decirlo, no está en las cosas mismas sino en el ec-sistente que las pone en relación con el ser; la relación les viene porque hay Dasein que determina el ser de los entes.[56]

El Dasein entonces se distingue porque "a este ente en su ser le *va* este ser mismo",[57] es decir, que en su ec-sistencia (en su relación-al-ser) le importa o concierne esencialmente la relación-al-ser (su ser, su ec-sistencia), le preocupa y está en juego tal relación. A los demás entes, en cambio, no "les va", no les importa, digamos, aquella relación, puesto que no depende de ellos ni ellos "saben" nada de dicha relación (su ser ni siquiera puede decirse que les sea indiferente). Al Dasein le va su ser porque él *es* relación-a-su-ser, porque se refiere o se conduce respecto del ser. Su ser, la existencia (relación-al-ser), es en cada caso *suyo.*

Si ese ser suyo le preocupa, ello ocurre porque la ec-sistencia (la relación-al-ser) no es nada fijo, como el ser de los demás entes, establecido por su respectiva esencia; sino que el ser del Dasein es una relación (la relación-al-ser) a la que ha sido entregado o abandonado como su propio existir,[58] de modo tal que el Dasein tendrá que comprenderse siempre a sí mismo de una u otra manera posible. En este sentido, la existencia equivale a la relación del Dasein con sus *posibilidades,* y es un "negocio", por así decirlo, de cada uno. Por ello lo determina Heidegger al Dasein como *" en-cada-caso-mío" (Jemeinigkeit),* porque este ente soy yo, o tú, o Fulano; es decir, se dirige a sí mismo como "yo", y al otro como "tú", etc. Porque el Dasein se comprende, entonces, a partir de sus posibilidades, su relación-al-ser no es nada fijo, rígido ni inmutable (como lo es el ser de la substancia), sino esencial "movilidad".

> El Dasein se comprende a sí mismo siempre a partir de su existencia, a partir de una posibilidad de sí mismo de ser él mismo o no ser él mismo.[59]

El Dasein es comprensión de sí. Al comprenderse, se comprende en función de la existencia (es decir, de la relación-al-ser), lo cual equivale a decir: a partir de una posibilidad. Esa posibilidad (existencia) es siempre en-cada-caso-suya, algo suyo, y se mueve entre dos extremos, por así decirlo: la *autenticidad* o *propiedad y* la *inautenticidado impropiedad (Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit).* En efecto, el Dasein "puede" abrirse a la existencia, es decir, aceptar plenamente lo que este modo de ser implica, con todos sus

[54] *op.cit*., pp. 200-201.
[55] SZ 41 (cf. ST 49).
[56] Cf. A. Rosales, *Transiendenz und Di/ferenz. Ein Beilrag iitm Problem der onlologischen Differenz beimfrühen Heidegger [Trascendencia y diferencia. Contribución al problema de la diferencia mitológica en el primer Heidegger],* Den Haag, Nijhoff, 1970, p. 7.
[57] SZ 12 (cf. ST 14).
[58] SZ 42, ST 50.
[59] SZ 12 (ST 15).

riesgos, con toda su precariedad e indigencia, en la plena aceptación de la finitud: ésta es su *eigenste Moglichkeit,* su "posibilidad más propia" -"propia", porque su "propio" ser es la existencia. O bien puede cerrarse a ella, desconocerla, negarla, huir de ella (lo cual no deja de ser una manera de existir, es decir, una determinada relación con su propio ser, así sea la de ocultárselo): ésta es la impropiedad o inautenticidad.

Formulando las cosas en un plano óntico, existencial: Hay quien se ha decidido a llevar su existencia con plena responsabilidad de sus actos, y entonces ha elegido esta posibilidad frente a otra, como hubiese sido quizá la de abandonarse a la corriente de la "opinión", a "los demás" (cf. § 10). Y hay además las posibilidades del artista y las del empleado, las del magistrado y las del ama de casa, etc., que además en cada caso serán posibilidades de cada uno. En cambio todos los otros entes que no son el hombre -las cosas, los entes vivos, etc.- son prácticamente los mismos a través de todos los ejemplares de la respectiva especie, no hacen más que "copiar" la respectiva esencia (especie); todas las piedras son igualmente piedras, y todos los gatos igualmente gatos. Pero el hombre no se subsume indiferentemente bajo una "especie" como ejemplar o instancia de la misma;[60] en *ese* sentido no tiene "esencia", y su ser no le es indiferente. Por ello el hombre, un mismo hombre, *puede* llevar a cabo su vida de muchas maneras distintas, según muy diversas posibilidades -puede, digamos, trabajar o no, y si trabaja, hacerlo en tal o cual actividad, y ello con empeño o desgano, y ello a su vez... Tal gama de posibilidades, tal ser-posible o poder-ser -condición de toda elección, de todo acto voluntario- es totalmente inconcebible en otro ente que no sea el hombre. Por ello lo que en el hombre interesa, lo peculiarmente humano en él, reside justo en lo que lo distingue de cada uno de los demás hombres. Que el Dasein es en-cada-caso-mío significa que lo que él *es* consiste en el *modo* concreto cómo cada uno es.

Entonces, *propiedad* o autenticidad, el ser sí mismo, de un lado, e *impropiedad* o inautenticidad, el ser como uno cualquiera (cf. § 10), de! otro, que nunca son nada definitivo o fijo, *son* siempre *posibilidades:*

> (...) por ser en cada caso el Dasein esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser "elegirse" a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo ganarse "aparentemente". Haberse perdido y aún no haberse ganado sólo lo puede en tanto es, por su esencia misma, posible Dasein *propio* [auténtico], es decir, que se ha apropiado de sí. Los dos modos-de-ser de la *propiedad* y la *impropiedad [...]* tienen su fundamento en que el Dasein en general está determinado por el ser-en-cada-caso-mío.[61]
>
> El Dasein es (...) un ente que en cada caso soy yo mismo. Al existente Dasein le pertenece el en-cada-caso-mío como condición de posibilidad de la propiedad *y* la impropiedad.[62]

La existencia (la comprensión-del-ser) no es algo que el hombre "tenga", a la manera como las cosas poseen sus caracteres; no es un "qué cósico *(sachhaltiges Was)",*[63] sino que es su *manera de* ser. El Dasein *es,* según sea su relación-al-ser. Por ello puede hablar Heidegger del primado de la existencia respecto de la esencia en el hombre; no porque el hombre no tenga esencia (Sartre), sino porque ella depende de la existencia, esto es, de la comprensión-del-ser. Esencia significa así el ser, y la fómula "La 'esencia' del Dasein se funda en su existencia", equivale a decir que el ser del hombre se funda en la relación al ser. El término *Wesen* ("esencia") lo coloca Heidegger entre comillas, para señalar que no se lo emplea en el sentido habitual (qué, *eidos,* especie), sino como sinónimo de "ser" (sentido que tiene el verbo arcaico y poético *"wesen").* El hombre "es"

[60] Cf. SZ 42, ST 50.
[61] SZ 42-43, ST 50-51 retocada.
[62] SZ 53 (ST 62).
[63] SZ 12 (ST 15).

(*west)* en la forma cómo asuma la relación-al-ser a la que ha sido entregado. No tiene "un qué cósico", una esencia fija, sino que

> su esencia *(Wesen)* más bien reside en que en cada caso él tiene que ser su ser como suyo |...].[64]

Lo que en cada caso es, o mejor, quién es en cada caso, se funda en la respectiva forma de afrontar la existencia (la relación-al-ser). Porque "tiene que ser en cada caso su ser como suyo", su existencia *"es" tarea,* que siempre es preciso afrontar, sea del modo que fuere: ya asumiéndola plenamente, o bien huyendo de ella hacia la irresponsabilidad o el olvido de la condición humana.

Cuando (con términos que no son de Heidegger) decimos que el hombre es tarea se subraya que él *"es"* tarea. No meramente una cualquiera entre las tareas que le ocupan diariamente -como trabajar, arreglar un artefacto eléctrico, o ir a un concierto-, sino y como condición de posibilidad de todo ello, el hombre mismo como la tarea qué él en cada caso es, como la tarea que por tanto no puede eludir porque esa tarea *es* él mismo (y que sólo cesa con la muerte, es decir, cuando ya no es). Por ello el hombre tiene que estar constantemente eligiendo, decidiéndose (de manera más o menos clara) entre diversas posibilidades (el trabajo, las amistades, las actitudes políticas, etc.; nada de esto ha sido fijado de antemano). Puede entonces decirse (cf. § 17) que la existencia es *cura (Sorge),* cuidado o preocupación, puesto que se trata de una ocupación o "cuidarse" que está siempre ocupándose de sí por adelantado *(preocupación).*

8. *El ser-en-el-mundo en general*

Lo dicho en el parágrafo anterior tiene carácter provisional o anticipador, porque las nociones de existencia y de en-cada-caso-mío sólo pueden entenderse adecuadamente sobre la base del *ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein),*[65] que constituye la estructura fundamental a priori del Dasein. Ser-en-el-mundo es otro de los sentidos de Dasein: que el Dasein es su "ahí" (Da) equivale a decir que es en-el-mundo.

El ser-en-el-mundo -ya se lo ve en la expresión misma- es una estructura compleja, una totalidad consistente de varios miembros solidarios entre sí. El análisis se ocupará entonces, sucesivamente, *a)* del mundo (§ 9), *b)* de quién es por lo pronto en-el-mundo (§ 10 y § 16), y c) del ser-en, vale decir del especial tipo de relación que liga Dasein y mundo (§§ I 1-15). Una vez estudiada aquella estructura en sus diversos momentos, se la enfocará en su unidad como *Sorge* (cura, preocupación) (§ 17).

Puesto que el ser-en-el-mundo constituye una estructura cuyos miembros se implican mutuamente,[66] no deberá olvidarse que cada uno de ellos sólo tiene sentido en función de la totalidad de que forma parte. Para que el análisis no pierda "de vista el todo estructural, evitando el hacer saltar en pedazos el fenómeno unitario",[67] conviene, antes de pasar al tema del mundo, caracterizar de modo preliminar lo que signifique el "en" del "ser-en-el-mundo". Se trata así de evitar un grave malentendido: el de creer que "mundo" fuese una especie de "recipiente" cósmico "dentro" del cual se hallarían los entes, y entre ellos el hombre.

[64] SZ 12 (ST 15).
[65] Cf. SZ 52-53, ST 62.
[66] Sobre la noción de estructura, cf. arriba Cap. XI, § 3.
[67] SZ 131. ST 152.

Para despejar tal equívoco hay que señalar enérgicamente que el "en" de aquella expresión *no* tiene en absoluto sentido *espacial,* como si el Dasein fuese en el mundo a la manera como el agua está en el vaso, el vaso en la habitación, la habitación en la casa..., hasta terminar diciendo que el vaso está en el "espacio cósmico".[68] Este tipo de relación es una relación entre cosas, una relación categorial; en tanto que el Dasein no tiene el modo-de-ser de las cosas. Por el contrario, el "en" del ser-en-mundo es un existenciario, y se refiere a la relación del Dasein con el mundo señalando su ocupación y preocupación respecto de éste. El "en" se refiere a la relación entre el hombre y los entes junto a los que vive -el libro que lee, las deudas que debe pagar, la conferencia que dictará, etc. De modo que el "en" tiene el sentido con que aparece en expresiones como "Fulano vive metido *en* sus negocios", o "Mengano está enfrascado *en* sus estudios"; y salta a los ojos que en ninguno de estos casos el "en" tiene sentido espacial, sino que señala el modo de vincularse el hombre con las cosas de su mundo. El "en" designa el peculiar tipo de relación que el Dasein mantiene con el mundo mediante su trabajo, sus penas, sus alegrías, sus intereses, sus decisiones, etc.

"En" tiene entonces el sentido de la preposición alemana *"bei"* (junto a, en casa de), que Gaos traduce con la preposición arcaica "cabe" (cerca de, junto a).[69] Ser-en no significa darse o encontrarse "dentro" del universo a la manera de las cosas dentro de un recipiente, sino más bien "habitar cabe...", "estar familiarizado con..." *(wohnen bei, vertraut sein mit),* como ocurre, v.gr., al producir algo, abandonar algo, encargarse de algo, indagar, temer, considerar, llevar algo a cabo, descansar, etc. A todos estos modos de relación, referidos a los útiles y las cosas, los llama Heidegger *Besorgen, ocupación* o (en la trad. de Gaos) "curarse-de".

En la medida en que la filosofía pudo entrever el fenómeno del ser-en, lo interpretó mal, vio en el conocimiento el modo primario de esa relación.[70] La relación entre Dasein y mundo la consideró como la relación entre un ente (alma, sujeto, conciencia) y otro ente ("mundo", objetos) según la relación de conocimiento. Pero sujeto y objeto no equivalen a Dasein y mundo,[71] porque al sujeto se lo piensa como ente substancial, cósico *(vorhanden),* lo mismo que al mundo, en tanto que el Dasein es ec-sistencia, y el mundo no es ente ni lo primario es la relación del hombre con "objetos" (cf. § 9). Pero además, y sobre todo, el conocimiento -la relación entre sujeto (cognoscente) y objeto (conocido)- no puede establecer la relación, porque el conocimiento se funda en el ser-en-el-mundo.

Que el Dasein es *"bei der Welt",* "cabe el mundo", significa que el Dasein es en *inmediata* relación de familiaridad con las cosas, en la forma directa y confiada, digamos, en que se mueve en su casa y con las cosas de la misma. Ser-en mienta el originario ser-junto-a-los-entes en relación de familiaridad y en trato inmediato con ellos, como si en el mundo el hombre se encontrase en su casa. (Justo por ello le puede ocurrir que llegue a sentirse extraño). Esta relación, el ser-en, es la relación originaria, y *no* el *conocimiento,* como creyó la filosofía moderna, Husserl incluido (cf. § 1, c); porque el conocimiento sólo es posible sobre la base del ser-en, como una transformación y derivado de éste, como un modo fundado en él. *"El conocer es un modo-de-ser del ser-en-el-mundo",* fundado en un previo "ser-ya-en-relación-de-familiaridad-con-el-mundo *(Schon-sein-bei-der-Welt)".*[72] En efecto, para que aparezca la relación de conocimiento es preciso un "vuelco" o transformación súbita *(Umschlag)* del ser-cabe y una especie de empobrecimiento del ser-en:

[68] Cf. SZ 54, ST 63-64.
[69] En rigor, el "ser-cabe" es una forma derivada del ser-en: cf. SZ 54, ST 64.
[70] Cf. SZ 59. ST 69-70.
[71] Cf. SZ 60, ST 70.
[72] SZ 61 (ST 72).

> Para que sea posible el conocimiento como determinación contemplativa de lo ante-los-ojos, es preciso previamente una deficiencia del tener-que-hacer ocupándose con el mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar, etc., la ocupación *(Besorgen)* se coloca en el único modo del ser-en que ahora queda, en el sólo-demorarse-cabe... *Sobre la base* de esta forma-de-ser respecto del mundo -que permite que el ente intramundano se muestre nada más que en su puro *aspecto [Aussehen]* (ειδος)-, y *en tanto* modo de esta forma-de-ser, es posible un expreso dirigir-la-mirada al ente que así se muestra.[73]

El conocimiento es una actitud teorética (contemplativa) en la que se determina qué y cómo es el "objeto", i.e., el ente considerado como lo que está simplemente dado frente al sujeto, "ante los ojos" del que sólo contempla lo que tiene delante. Para ello el hombre debe comenzar por abstenerse de toda operación sobre el ente –como modificarlo, utilizarlo, etc.- y limitarse a dirigirle la mirada (contemplarlo), de modo que el sujeto se encuentre nada más que con el puro aspecto que el ente entonces ofrece. (En rigor, con esto todavía no basta, sino que se necesita "proyectar" el ser del objeto; cf. § 19).

El Dasein, pues, es *siempre* siendo-en-el-mundo; éste es el fenómeno originario del ser del hombre, al cual ya se hizo mención al tratar de la ec-sistencia (cf. § 7). No es un ente cerrado en sí mismo y que se baste a sí mismo (sujeto, substancia), para el cual el ser-en fuese un apéndice, de modo que primero fuera de por sí, sin mundo, y luego éste se le agregara. Por el contrario, es en radical relación de apertura respecto de los entes (tanto de los entes que él no es, cuanto respecto de sí) y del ser. El hombre ec-siste, es-en-el-mundo.

El hombre *no* es entonces originariamente *sujeto* ni *conciencia.* La idea del hombre como subjetividad, como conciencia, aislada y extraña frente a otras substancias u objetos, es idea errónea en la medida en que pasa por alto el fenómeno primordial del ser-en-el-mundo. Partir (como Descartes, como Husserl) de un sujeto o conciencia sin relación constitutiva ninguna con el mundo, despojado de toda relación inmediata con las cosas, no es más que una abstracción, o, peor, una ficción. Lo que se piensa (implícita o explícitamente) con los conceptos de sujeto o conciencia, es siempre un ente de tipo cósico *(vorhanden),* de modo que se trata de conceptos inaptos para apresar adecuadamente el ser del hombre. En efecto, *de* esa manera se imagina la esencia del hombre como subjetividad, como sujeto encerrado "en sí" mismo y que sólo se relaciona con sus propios contenidos -las *cogitationes* o vivencias- y que sólo está directamente presente ante sí mismo. Se supone que el hombre no tiene relación con el "mundo exterior" (los otros entes y los demás hombres) sino *mediante* las representaciones o vivencias, las que constituirían una especie de puente o de antena que le permiten al sujeto comunicarse con el mundo. Mas a pesar de lo que, a partir de Descartes, haya sostenido casi toda la filosofía moderna, el *cogito,* la conciencia representativa encerrada en sí misma con sus propias representaciones, no es un hecho, *no* es un *fenómeno,* no es un dato de nuestra experiencia, sino un supuesto no confirmado, una construcción especulativa. Lo que fenoménicamente ocurre, por el contrario, es nuestra *inmediata relación con las cosas.* El yo cartesiano, y no menos la conciencia trascendental husserliana, son, desde este punto de vista, nada más que abstracciones, es decir, algo irreal, porque resultan de haberle *quitado* a la existencia su constitutivo ser-en. La conciencia intencional (Husserl) es una conciencia podada de su ser-cabe:[74] la intencionalidad -el *ego cogito cogitatum*- supone la existencia, el ser-en-el-mundo, porque para que pueda haber relación sujeto-objeto debe primero darse la existencia como apertura al ser y a los entes. *El fenómeno originario no* es entonces *la intencionalidad* (la conciencia) *sino* la existencia como *ser-en-el-mundo.*

[73] SZ 61 (cf. ST 72).
[74] Así se expresa Heidegger en el curso inédito citado.

En efecto, en condiciones normales el hombre no sabe nada de sus representaciones, por decirlo así, sino que ante todo y por lo pronto se halla siempre ya junto a los entes mismos -a que esas representaciones apuntarían intencionalmente- en inmediata relación de familiaridad. Por ejemplo, no percibimos "sonidos puros", sino que estamos "junto a" la carreta que chirría:

> "Inmediatamente" nunca jamás oímos ruidos ni complejos de sonidos, sino la carreta que chirría o la motocicleta. [...]. Es menester ya una actitud muy artificial y complicada para "oír" un "puro sonido". Pero el hecho de que inmediatamente oigamos motocicletas y carretas es la prueba fenoménica de que el Dasein se encuentra ya junto a los entes del "mundo", "y en manera alguna inmediatamente" junto a sensaciones o representaciones.[75]

Enfocada la cuestión de esta manera, desaparece el problema de cómo sale el sujeto de sí, de la inmanencia -problema que la filosofía moderna, desde Descartes hasta Husserl, se había planteado sin poder resolver (lo que algunos manuales de teoría del conocimiento suelen llamar problema de la "trascendencia del conocimiento"). El sujeto, o, mejor dicho, el Dasein, no tiene necesidad de salir de sí, ni de buscarse un órgano o instrumento para establecer contacto con el "mundo exterior"; y no tiene necesidad de ello porque en cuanto ec-siste, el Dasein ya es "allí" *(Da)* "fuera", junto a *(bei)* los otros entes. Es preciso insistir: la ec-sistencia no hay que imaginarla como subjetividad que -de modo por lo demás misterioso- sale de sí; sino que ec-sistir es "estar-fuera" (si así puede decirse) en el sentido de la "abertura" (o estado-de-abierto) (cf. § 11) o trascender, gracias al cual tan sólo puede haber tanto un "interior" cuanto un "exterior". ("Cerrada" es la substancia, la cosa, v.gr. una piedra; o aun el animal, que no puede sobreponerse, sobrepasar el "mecanismo" de sus "impulsos" y vive inmerso en sus estados). Esa abertura o patencia originaria es, en definitiva, la comprensión-del-ser (ec-sistencia, ser-en-el-mundo); ella constituye la condición de posibilidad para que el ente se muestre (estado-de-no-oculto o verdad, cf. § 18): *tanto* el ente que no es el Dasein del caso, el "mundo exterior", *cuanto* el hombre de que se trata, el "mundo interior", de modo que el hombre pueda abrirse a sí mismo como "interioridad" (autoconciencia, etc.).

9. *El mundo*

Para llegar a determinar la noción de "mundo", Heidegger parte de un análisis de la cotidianidad de-término-medio *(durchschnittliche Alltáglichkeit),* es decir, del modo cómo por lo pronto y por lo común existe el Dasein; en otros términos, se trata de la "vida" humana corriente, tal como por lo general se la vive.

Este punto de partida tiene por objeto mostrar cómo la cotidianidad, donde pareciera que el ser y la comprensión-del-ser nada tiene que hacer, sin embargo tiene su fundamento en ellos. La analítica del Dasein no se propone "describir cómo manejamos el cuchillo y el tenedor", sino que ha de mostrar " que y cómo, a la base de todo trato con el ente, en el cual trato parece justamente como si hubiera sólo ente, se halla ya la trascendencia del Dasein -el ser-en-el-mundo"[76] la comprensión-del-ser. Partiendo del ente con que nos encontramos en la vida diaria del modo más próximo, los útiles, se mostrará que aun ellos suponen un a priori (aunque no teorético o cognoscitivo), sin el cual no podría darse nuestro trato o manejo de útiles -a priori que es justamente el mundo.

[75] SZ 163 y 164, ST 189.
[76] KM 212; cf. 211 (§ 43, párrafos 3 y 2).

¿De qué se ocupa, de qué "se cura" el hombre en la actitud cotidiana? ¿Cuáles son los entes de que por lo pronto nos ocupamos? Uno estaría tentado de responder, sin vacilar, que se trata de "las cosas". Sin embargo, *no* se trata por cierto de ellas, si por "cosas" se entiende lo ante-los-ojos *(Vorhandenes),* las substancias, en el sentido de aquello que es "objeto" de la actitud puramente teorética, en la cual el Dasein se limita a "mirar" lo que ante sus ojos (físicos o intelectuales) encuentra. No por casualidad los griegos llamaron al ente de que se ocupa la actitud cotidiana con la palabra πραγματα *(prágmata),* que suele traducirse por "cosas", pero en el sentido de "aquello con lo que uno tiene que ver en la ocupación"[77] -los "asuntos", lo que hay que despachar. En efecto, el ente con que por lo pronto se ocupa la ocupación *(Besorgen)* son l*os útiles (Zeuge).* El ente intramundano es el útil, en el sentido más amplio de la palabra, a saber, todo aquello de que el Dasein puede servirse: no sólo el martillo, la lapicera o el aeroplano, sino también el periódico, el libro, etc. Pero el útil sirve para algo, y cada útil remite a otro -el martillo sirve para martillar, y se refiere a los clavos, etc.-, y en tal referencia el útil tiene su significación. Pues bien, la totalidad del plexo de referencias y significaciones es el mundo.

También aquí el punto de partida -los útiles, y no las cosas- tiene un sentido polémico. Contra la tradición filosófica en general, y contra Husserl en especial, Heidegger señala que el ente es por lo pronto el útil, y que éste no es el resultado de que a algo primariamente ante-los-ojos, a una cosa, captada en la representación, se le agreguen después caracteres de valor (la utilidad), de lo cual resultaría el utensilio. Por el contrario, lo primario es el útil.

En la actitud cotidiana, el Dasein anda o tiene trato *(Umgang)* con esos entes que llamamos útiles. Ahora bien, ¿en qué consiste el ser del útil *(Zeughaftigkeit)?* Con esta pregunta podrá llegarse a saber qué es el mundo, porque el útil es un ente intramundano,[77 bis] un ente cuya estructura está en relación con el mundo; y al poner de manifiesto tal estructura en lo que tiene de "mundano", se manifestará a la vez la estructura del mundo mismo.

Con el martillo, el carpintero clava maderas y fabrica una estantería para guardar libros. Este sencillo ejemplo permite mostrar lo siguiente:

a) "El útil es esencialmente 'algo para' ",[78] En efecto, todo útil es siempre algo que *sirve para* esto o lo otro; el martillo, p*ara* martillar. Tiene por tanto una estructura referencial, que la expresa justamente el "para..." *(um-zu).*

b) El útil no se da jamás aislado. *"Un* útil no es', rigurosamente tomado, nunca".[79] Cada útil particular, v. gr., el martillo, se da siempre dentro de un todo de útiles *(Zeugganzes)* o plexo referencial *(Verweisungszusammenhang)* del que forma parte según una serie de referencias: el martillo refiere a los clavos, éstos a la madera, etc.

c) Por cierto que en la vida cotidiana no se tiene saber expreso de todo esto; cuando el carpintero martilla, no está pensando qué sea el martillo, ni puede propiamente saberse qué sea el martillo contemplándolo, es decir, en la actitud teorética o cognoscitiva. Qué sea el martillo, sólo se pone de manifiesto en el martillar, en la operación en que se lo utiliza: cuanto menos se lo mire, "cuanto mejor se lo agarre y se lo use",[80] tanto más

[77] SZ 68 (ST 80).
[77 bis] El término "mundano" se refiere al Dasein; las cosas en cambio las llama Heidegger "intramundanas" o pertenecientes al mundo.
[78] SZ 68 (ST 80).
[79] SZ 68, ST 80.
[80] SZ 69 (ST 81).

plenamente se muestra como el útil que es. El útil consiste, pues, en ser algo "manejable", algo que es "a-la-mano" *(zuhanden);* el ser del útil es la *Zuhandenheit,* la *amanualidad* o (en la traducción de Gaos) el ser-a-la-mano -a diferencia del ser cosa, de la *Vorhandenheit* o ser-ante-los-ojos. Pero esto no debe llevar a creer que el trato *(Umgang)* con los útiles, por oposición al conocimiento, sea "ciego"; por el contrario, tiene su propio modo de "ver" -ese "saber" que v.gr. permite manejar el martillo- y que Heidegger denomina *Umsicht, circum-spección* o (en la tr. de Gaos) "ver-en-torno".

d) Aquello a que en realidad se dirige el carpintero al manejar el útil, no es éste mismo, sino *la obra (Werk),* "lo que hay que producir en cada caso",[81] v.gr. la estantería. La obra sostiene "la totalidad de referencia dentro de la cual el útil"[82] aparece. El carpintero tiene que fabricar la estantería; ésta, la obra, remite al martillo, a la madera, a los clavos, todo lo cual configura un todo estructural dentro del cual se halla el martillo. A su vez, también la obra es un útil: la estantería es *"para"* guardar libros.

e) Mas para fabricar la estantería, es preciso emplear madera, por ej. De modo que la obra remite a un *material,* material a partir *del que (woraus)* se fabrica; refiere entonces a los árboles, a la naturaleza (que en este contexto es también un útil).

f) Por último, la obra remite *a quien* o a quienes la utilizarán; en el caso del ejemplo, aquél para quien se fabrica la estantería. En la obra se encuentra pues una referencia al Dasein.

La clave del análisis está en no perder de vista que el ente con que nos las habernos en la cotidianidad, el útil, no se basta a sí mismo, sino que sólo es lo que es dentro de un plexo o contexto, el plexo de útiles de que forma parte, que es la condición de posibilidad del útil. El taller del carpintero "es *anterior* al útil singular".[83] Pues bien, el plexo de útiles "anuncia" el mundo,[84] es decir, anticipa esa estructura a priori más vasta que es el mundo -porque así como el plexo referencial es "anterior" a cada uno de los útiles, los cuales sólo toman su sentido es en función de aquél, de modo semejante el mundo es "anterior" a todos los entes como su condición de posibilidad y como lo que da sentido a cada uno de los entes singulares.

El útil, entonces, se caracteriza por la *referencialidad (Verwiesenheit) o* ser-referido (Gaos); el martillo es lo que es en cuanto referido al martillar. El martillo, a su vez, sirve para clavar clavos, y ello para construir la estantería, y ésta para guardar libros... Pero sucede que esta serie de "para-qués" no se prolonga al infinito, sino que hay un último *Wozu,* un último para-qué, al que Heidegger denomina *Worumwillen,* "para-qué final" o (tr. Gaos) "por-mor-del-que". Este para-qué final ya no es un útil ni una obra, sino un para-quién, el Dasein de cada caso, el hombre para el cual son la estantería y los libros. Los libros que se guardan en el estante están destinados al Dasein, de manera que sólo en función del Dasein todo lo demás toma sentido; o, dicho con otras palabras: en cuanto para-qué final, el Dasein traza el horizonte en que se constituye el plexo de referencias. Los útiles (entes intramundanos) no pueden mostrarse sino como miembros de un plexo referencial, es decir, a partir de algo "previo"; y el plexo mismo en última instancia se inserta o sostiene en el Dasein, quien es entonces el que establece las referencias. Tal horizonte es el ámbito dentro del cual el Dasein despliega múltiples referencias y dentro del cual se le muestran los entes. Aquel algo que es previo como condición de posibilidad para que el ente intramundano sea intra-*mundano,* es el comprender del mundo".[85]

[81] SZ 69-70. ST 82.
[82] SZ 70, ST 82.
[83] SZ 84, ST 98.
[84] Cf. SZ, 75, ST 88.
[85] SZ 86, ST 100.

Con aquel plexo de referencias tiene el Dasein cierta familiaridad, porque "comprende" las referencias, y se mueve allí, por así decirlo, con seguridad y confianza. Pero, ¿cuál es el carácter propio de tales referencias establecidas y fundadas en el Dasein? Heidegger dice que las referencias de que aquí se trata *be-deuten,* "signi-fican", esto es, dan significado. "El carácter relaciónaa de esas relaciones del referir", entonces, a diferencia de otros posibles tipos de relaciones, "lo consideramos como signi-ficar".[86] De modo pues que hay una amplia serie de relaciones significativas, que constituye un plexo referencial total: en la *significatividad (Bedeutsamkeit)* o totalidad de referencias significativas *consiste* la estructura del *mundo.*

"Mundo" es el plexo total de referencias significativas, fundado en el Dasein como para-qué final, en función del cual o sobre la base del cual solamente puede mostrarse el útil y, en general, todo ente absolutamente. El mundo es "aquello a partir de lo cual el Dasein *se da a significar* respecto de qué ente puede comportarse, y cómo lo puede",[87] el ámbito u horizonte que señala los entes al Dasein y el modo cómo estos entes son. (Podría también decirse que es la comprensión básica o fundamental del Dasein).

Según esto, el mundo resulta "radicado" en el Dasein. "'Mundo' es (...) un carácter del Dasein mismo",[88] un existenciario; y así como es histórica la existencia, también lo es el mundo. Ya se había adelantado (cf. § 6) que "mundo" no tiene aquí sentido "cosmológico", que no se refiere al "universo" como especie de suma de todas las cosas o de recipiente donde todas ellas están; sino que "mundo" tiene significado antropológico, o, por mejor decir, "existenciario", por ende histórico, según ocurre en expresiones como "el mundo griego" o "el mundo de Cervantes". No hay mundo "en sí" o por sí mismo, sino que siempre se trata del mundo de un Dasein, de un hombre o comunidad de hombres, de una época histórica. El mundo es constitutivo del hombre, de modo tal que mundo y hombre se implican mutuamente; el hombre es siempre en el mundo, y el mundo es siempre mundo de un hombre.[89]

Un ejemplo (que no es de Heidegger) muy sencillo (y simplificador) puede ayudar a comprender lo dicho. Supóngase en una selva australiana una piedra que para el aborigen de la zona es un tótem; por otro lado, un geólogo europeo que llegó a la comarca y estudia esa piedra desde el punto de vista de su ciencia. El ente, el mismo ente (por lo menos así nos expresamos), tiene en-cada-caso significación diferente: para el aborigen se trata de algo mágico, dotado de misteriosos y peligrosos poderes; para el geólogo se trata de un tema de estudio científico, un mineral de tal o cual composición química, de tal período en la formación de la tierra, etc..Como consecuencia de tal diferencia es también diferente el comportamiento de cada uno de ellos respecto de la piedra: en el primer caso, se tratará de una actitud de temor y reverencia, se tomarán ciertas precauciones para acercarse al tótem, etc.; en el otro caso, se trata de la actitud teorética o cognoscitiva, dirigida a saber qué es esta piedra, etc. Ahora bien, si estos dos comportamientos son tan distintos, ello ocurre porque el ente es en cada caso distinto (cf. § 4), y el ente es en cada caso diferente porque en cada caso el ente -la piedra- aparece en función de un *mundo diferente,* dentro de un diferente horizonte de sentido. En el primer caso se trata de una significatividad dominada por relaciones mágicas; en el otro,

[86] SZ 87, ST 102.
[87] *Vom Wesen des Grundes [De la esencia del fundamento],* Frankfurt a. M. Klostermann. M949, p. 34.
[88] SZ 64, ST 75.
[89] Esto no implica de ninguna manera que el mundo sea algo "subjetivo", oque consista en "puras relaciones". Porque el Dasein *no* es sujeto, y porque las relaciones no son nada "pensado" o imaginado, sino relaciones concretas en las que el hombre se mantiene y mueve diariamente (cf. SZ 88, ST 103). El mundo no es nada "irreal"; por el contrario, el Dasein está *necesariamente referido* al ente intramundano, sin el cual no podría existir en absoluto. Esto se verá más claramente cuando se considere la disposicionalidad. § 11.

de un mundo donde lo mágico no tiene lugar ninguno, donde sólo rige el interés científico, el saber por el saber mismo, el conocimiento de lo que el ente sea por el puro deseo de saberlo.[90]- El ejemplo -repetimos, deliberadamente simplificador- permite comprender que el mundo no supone los entes (como si aquél resultase de la suma de éstos), sino que. al revés, *los entes suponen el mundo* en el que están insertos y a partir del cual tan sólo pueden tener sentido (es decir, ser), puesto que el mundo es justo la significatividad.

"Mundo", pues, es tanto como "horizonte" (metafóricamente dicho): el horizonte dentro del cual los entes se le muestran al Dasein y puede éste interpretarlos y tener en general cualquier tipo de relación con ellos -utilizarlos, gastarlos, venerarlos, conocerlos, amarlos, temerlos, gozarlos estéticamente, etc.

En el fondo. Dasein, existencia, trascendencia, ser-en-el-mundo, no son sino diferentes nombres para el fundamento del hombre. *"Dasein* expresa tanto la relación del ser con el hombre como la relación del hombre con el ser". "Existencia" se refiere a esta segunda relación, la que va del hombre al ser, de manera que señala "especialmente el carácter extático del hombre, su estar abierto al ser". "Trascendencia" "designa igualmente la relación del hombre con el ser, pero destacando un momento esencial de ella: el movimiento", el ir más allá de los entes traspasándolos. "Ser-en-el-mundo" "señala también la relación del hombre con el ser, pero destaca un momento que no tienen en cuenta los tres nombres anteriores: el mundo", que es "un nombre para el ser". El mundo es, entonces, "el extremo de la relación que cae del lado del ser, pero en cuanto es aquello hacia lo cual se trasciende en la trascendencia. El hombre trasciende los entes hacia el mundo como el horizonte en que todos los entes aparecen. Este mundo cambia con los cambios en la historia de la relación del hombre con el ser. Por esto se habla de un mundo griego, de un mundo medieval, de un mundo moderno, etc.[91]

10. *El ser-con* y *el impersonal*

El segundo problema que planteaba la estructura ser-en-el-mundo (cf. § 8) era el de determinar *quién* es en-el-mundo, y ante todo en el modo de ser cotidiano, en la cotidianidad de-término-medio: *"¿quién* es el que en la cotidianidad es el Dasein?".[92]

El análisis del mundo permitió entrever que éste no es sólo mundo de útiles; por el contrario, hay otros hombres que forman parte de él. Ya lo señala el útil mismo: la estantería que tiene que fabricar el carpintero, tiene que hacerla de acuerdo con lo que el cliente necesita -el cliente, que es otro Dasein-: "con el útil que se halla en el trabajo 'se encuentran también' los otros, para quienes está destinada la 'obra' ".[93] Y la madera con que trabaja se la proporciona el maderero. El campo por el que salimos a pasear es el campo que pertenece a Fulano, etc. En el mundo, pues, encontramos también a "los otros" -entes que no son ni "a-la-mano" ni "ante-los-ojos", sino que tienen la forma de ser del Dasein; el ser-en-el-mundo es siempre "en común":

[90] Contra cualquier prejuicio "científico", o propio de los que nos consideramos "civilizados", es preciso fijarse bien en que jamás ningún ente se nos muestra "puro", por así decirlo, sino siempre y necesariamente dentro de un plexo de sentido, es decir, dentro de un mundo (como, por ejemplo, el mundo de la ciencia...). Cf. más adelante.§ 20.
[91] D. CRUZ VÉLEZ. *Filosofía sin supuestos,* pp. 204-206.
[92] SZ 113-114, ST 132.
[93] SZ 117 (ST 136).

> [...] el mundo es ya siempre en cada caso el que comparto con los otros. El mundo del Dasein es *co-mundo (Mitwelt).* El ser-en es *ser-con* con otros.[94]

"El Dasein es esencialmente ser-con *(Mitsein)"*,[95] el hombre siempre existe *con* otros hombres. Lo cual no pretende afirmar que de hecho yo no esté solo, que siempre haya otros junto a mí; no es una afirmación referente a un hecho, a una situación concreta; no es una afirmación óntica, sino que se refiere a la constitución ontológica del Dasein. Que éste es ser-con significa que siempre está abierto a los otros. Y si el Dasein "puede" estar solo, es únicamente *porque* es-con: "El ser-solo es un modo deficiente del ser-con".[96] Bien puede ocurrir que el hombre esté solo aun rodeado de una multitud, y justamente allí. Quien esquiva a los otros, es *con ellos* en tanto esquivados.

Se llamó *Besorgen* (ocupación, curarse-de) al comportamiento del Dasein respecto de los útiles y cosas. Al comportamiento referido a los otros, Heidegger lo denomina *Fürsorge,* "solicitud" o *procurar-por* (Gaos). Tal como lo emplea Heidegger, este término designa *cualquier* tipo de actitud hacia los otros: desde el amor al desprecio, de la fidelidad a la indiferencia, vale decir, tanto modos positivos cuanto negativos:

> El ser uno-para-otro, uno-contra-otro, uno-sin-otro, al pasar-de-largo-uno-junto-a-otro, el no-importarle-nada-uno-a-otro son modos posibles del procurar-por.[97]

Ahora bien, por lo pronto y regularmente, en la vida cotidiana el Dasein no es como "sí mismo" (*Selbst)* a diferencia de "los otros", sino que más bien son éstos los que dominan; hablando con rigor, yo no soy "yo mismo", sino uno de los otros, uno cualquiera; mi propio ser me está como robado, porque existo indiferenciadamente respecto de los otros. En la cotidianidad,

> está el Dasein bajo el *señorío* de los otros. No *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser.[98]

Esos "otros" no son nadie determinado, nadie que se pudiera señalar, porque cualquiera puede representarlos -cualquiera, pero jamás nadie determinado, porque justamente ese "cualquier otro" es indeterminado. ¿Quién es, entonces?

> El quién no es éste ni aquél; no uno mismo, ni alguno, ni la suma de todos. El "quién" es cualquiera [*das Neutrum], el uno.*[99]

El *quién* de la cotidianidad es, pues, *el uno (das Man).* En español decimos: *"se* dice que...", o ".ve hace tal o cual cosa"; o bien: *"uno* se deja crecer el cabello porque ve usa"; o: "con el aumento de los precios, *uno* tiene que arreglárselas como pueda". Con este impersonal, el "uno" o el "se", nos referimos a ese "alguien" indeterminado que no es nadie concreto ni señalable, pero que es el verdadero "sujeto" de la vida cotidiana. En efecto, ese "cualquiera" ejerce en la cotidianidad, sin que se lo advierta, una verdadera dictadura, aun en actividades que podríamos presumir muy "personales".

[94] SZ 118 (ST 137).
[95] SZ 120, ST 139.
[96] SZ 120, ST 140.
[97] SZ 121, ST 141.
[98] SZ 126, ST 146 retocada.
[99] SZ 126, ST 147 retocada.

Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del "montón" como *se* apartan de él; encontramos "sublevante" lo que *se* encuentra sublevante.[100]

El *uno* se ocupa del *término-medio (Durchschnittlichkeit),* de lo que (en su sentido etimológico) podría llamarse la "mediocridad", la nivelación; se ocupa de que nadie se distinga del término medio. Éste, el término medio, es lo que le va al uno esencialmente en su ser, y por ello suprime y sofoca todo lo que viole el término medio, y procede al aplanamiento de todo.

Este término medio en la determinación de lo que puede y debe intentarse vigila sobre todo conato de excepción. Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardidamente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza.[101]

El impersonal, el uno, "prescribe la forma de ser de la cotidianidad", su mundo; "regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del Dasein y en todo tiene razón".[102] Y esto último, no porque disponga de verdadero saber, sino por el motivo contrario: porque no va al fondo de las cosas, porque no distingue niveles, y sin embargo se satisface de sí mismo, lo da todo por resuelto y todo lo "facilita".

El uno es en y por todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido ya de dondequiera que el Dasein urge a tomar una decisión. Pero por simular el uno todo juzgar y decidir, le quita al Dasein del caso la responsabilidad. El uno puede darse el gusto, por decirlo así, de que uno apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que huya de hacer frente a nada. El uno "fue" siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido "nadie". En la cotidianidad del Dasein es lo más obra de aquél del que tenemos que decir que no fue nadie.[103]

Sin embargo, no debe imaginarse el *Man* como algo extraño, como "alguien" diferente de nosotros. Por el contrario, el *uno* lo somos cada uno de nosotros, es un modo nuestro consistente en no ser nosotros mismos; somos nosotros en la medida en que nos dejamos vencer por el impersonal que llevamos en nosotros, por la tendencia a la facilidad, a la irresponsabilidad, a la superficialidad. El impersonal es el Dasein en cuanto se encuentra perdido respecto de sí *mismo.* En cuanto dominado por el *Man,* no soy "yo mismo", sino yo en la mismidad del uno: "En cuanto mismidad-del-uno *(Man-selbst),* es el Dasein del caso *disipado* en el uno y tiene primero que encontrarse".[104] Allí está absorbido por el mundo,[105] por el mundo diseñado por el uno. Perdido en el mundo de todo el mundo, el Dasein se interpreta a sí mismo tomando como modelo los entes que no son Dasein. El uno, por mor del cual es cotidianamente el Dasein, articula el plexo de referencias de la significatividad".

Inmediatamente es el Dasein "uno" y regularmente sigue siéndolo. Cuando el hombre descubre y se acerca propiamente al mundo, cuando se abre a sí mismo su ser propio, siempre tiene lugar este descubrir el "mundo" y abrir el Dasein como un quitar de

[100] 'SZ 126-127, ST 147. En español se dice: "donde va la gente, va Vicente".- Incluso quien pretende apartarse y así "distinguirse" o parecer "original", cae en otras formas de dominio del impersonal. Los *hippies,* v.gr., que se rebelan contra las convenciones de determinada sociedad, son víctimas de las convenciones de su propio grupo.
[101] SZ 127; ST 147.
[102] SZ 127; ST 147.
[103] SZ 127; ST 148.
[104] SZ 129; ST 149 retoc.
[105] Cf. SZ 113; ST 132.

> en medio los encubrimientos y oscurecimientos, como un destruir las desfiguraciones con que el Dasein se bloquea a sí mismo.[106]

11. *La disposicionalidad*

El tercer miembro del ser-en-el-mundo es el ser-en (cf. § 8), cuyo estudio hay que abordar ahora frontalmente.

El término *Da-sein* indica con el *Da* -"ahí"- que el hombre está abierto a los demás entes, tanto a los útiles que maneja, cuanto a los otros hombres que existen con él. El Dasein *es* este "ahí" en-cada-caso-suyo, es la respectiva apertura a los entes: *"es* él mismo en cada caso su 'ahí' ".[107] El "ahí" señala la esencial "apertura" del Dasein. Al contrario de lo que ocurre con las cosas o substancias, su modo de ser no es el "encierro" en sí, sino que su constitución esencial es el *estado-de-abierto (Erschlossenheit):* "'Ahí' mienta este esencial estado-de-abierto".[108] Dicho de otra manera: si el hombre descubre entes como los útiles y las meras cosas, y es-con con otros hombres, ello es posible gracias al estado-de-abierto; éste es la condición de posibilidad de todo aquello. En este sentido, "ahí", ser-en y estado-de-abierto son equivalentes.

De lo que ahora se trata es de indagar más a fondo este ser-en, estudiando los tres existenciarios que lo constituyen: disposicionalidad, comprender y habla.

El término *Befindlichkeit* puede traducirse (según lo hace Gaos) por *"encontrarse",* porque aquella palabra alemana proviene del verbo "sich befinden", que significa "encontrarse", "sentirse", en el sentido en que decimos: "me encuentro bien" o " me siento triste". Nos parece aquí más conveniente vertirlo por *"disposicionalidad",*[109] en el significado de expresiones como: "hoy no estoy (o no me encuentro) dispuesto a escuchar música", o "me pareció bien dispuesto a recibir mi pedido". Tal como se desprende de estos ejemplos, la *disposicionalidad* o el "encontrarse", entonces, se refiere a los modos cómo a uno "le va", a los sentimientos o, mejor, a los temples anímicos (*Stimmungen),* como la melancolía, el agrado, el temor, el mal humor, el aburrimiento, la alegría, la angustia, etc. La disposicionalidad no equivale a los temples mismos, sino que es su "fuente", la condición de posibilidad de todos los estados de ánimo y sensaciones; por ello también podría llamársela "capacidad de afección". Primariamente no se refiere a lo psíquico, "no es ningún estado interno",[110] sino que la disposicionalidad

> es una forma fundamental existenciaria del *igualmente originario estado-de-abiertos* del mundo, el Dasein-con y la existencia, porque ésta misma es esencialmente ser-en-el-mundo.[111]

Cuando decimos que nos encontramos bien, v.gr., queremos significar cómo nos encontramos en el mundo, cómo nos encontramos dis-puestos en él. El temple de ánimo en cada caso abre el entero ser-en-el-mundo. La *disposicionalidad* se refiere al *determinado modo cómo en cada caso el Dasein está dis-puesto en medio del ente en totalidad.*

[106] SZ 129, ST 150 modif.
[107] SZ 132; ST 153.
[108] SZ 132-133; ST 154.
[109] Seguimos en esto a W. BIEMEL, *Le concept de monde chez Heidegger.* Paris, Vrin. 1981, p. 98
[110] SZ 137; ST 158.
[111] SZ 137 (ST 158-159).

A primera vista parecería que los temples de ánimo-importantes quizás para la vida "privada" del individuo- no fuesen nada considerados ontológicamente.

Y, en efecto, tal fue el punto de vista dominante en la filosofía,[112] que reservó todos los privilegios a la inteligencia, a la representación; sólo el conocimiento (así sea el meramente sensible) nos da noticia del mundo y nos vincula a él, en tanto que los temples serían algo puramente animal, mera cuestión privada, o sólo repercusión "interior" de sucesos "externos". La verdad es, en cambio, que *los temples* son *modos concretos de nuestra inserción en el mundo,* de nuestra "relación" (el ser-en) con él. En el mundo el Dasein encuentra cosas, personas o situaciones amenazadoras, v.gr. una víbora; pero para que ésta le resulte amenazadora o peligrosa, es preciso que el Dasein sea capa;, de experimentar miedo, de modo que el miedo -un temple- "abre" o descubre lo amenazador, que de otra manera quedaría oculto."'[113] No es que se tenga miedo porque aparece lo amenazador, sino más bien al revés: sólo puede mostrarse algo como amenazador, porque el Dasein es capaz de tener miedo. El temple, entonces, es una manera de ser según la cual el Dasein se dis-pone con respecto a los entes. Que la disposicionalidad es momento constitutivo del estado-de-abierto, quiere decir que la relación del Dasein con el mundo (y consigo mismo, puesto que el mundo es un existenciario, un momento constitutivo de la existencia) es primariamente una relación "afectiva"; el Dasein "se encuentra" en el mundo a cada momento en determinado temple anímico, "acordado" (o "desacordado") siempre de determinado modo: "encontrándose" bien o mal, agradable o desagradablemente, triste o alegre, etc.

Si no fuésemos capaces de experimentar temples de ánimo, es decir, si la disposicionalidad no fuese constitutiva del Dasein, nada nos importaría, nada nos afectaría. Si el hombre fuese (o circunstancialmente pudiera llegar a ser) sólo cognoscente, sólo intelectual o "teorético" (contemplativo), nada le importaría, nada le interesaría, nada "le iría" ni tocaría, y entonces el mundo, y él mismo, serían sólo un espectáculo totalmente indiferente -en rigor, *ni siquiera eso,* porque lo que primariamente "abre" es la *Befindlichkeit,* y porque la indiferencia (o el aburrimiento) son ya determinados temples,[114] y porque para que haya teoría (espectáculo) es preciso también un estado de ánimo, la tranquilidad o calma *(Rulie).*[115]

En verdad, estamos siempre dominados por los temples, y esto significa que el mundo y la existencia no se le revelan al Dasein por la vía del conocimiento, sino por su capacidad-de-afección, por la disposicionalidad:

> Bajo el punto de vista *ontológico,* tenemos, en efecto, que abandonar radicalmente el primario descubrimiento del mundo al "mero temple de ánimo".[116]

O para decirlo en términos no heideggerianos: son los temples los que nos dan noción de la "realidad", de que estamos en un mundo real, y de que efectivamente existimos.

Así se pone de manifiesto la insuficiencia de todo filosofar que pretenda colocarse en el punto de vista del puro espectador desinteresado y quiera fundar o "constituir" toda relación del sujeto al mundo sobre la base de la "intuición", es decir, de la teoría, viendo en la representación la *relatio* originaria (Husserl; cf. Cap. XIII). Por el contrario, con la

[112] Salvo pocas excepciones, como San Agustín, Pascal, M. Scheler; cf. SZ 139, ST 161.
[113] Cf. SZ 137, ST 159.
[114] Cf. SZ 134, ST 155.
[115] Cf. SZ 138, ST 160. Ya Platón y Aristóteles enseñaron que el origen de la filosofía está en un παθος *[páthos]* o estado de ánimo: el asombro. Cf. arriba, Cap. I. § 4, y M. HEIDEGGER, *¿Qué es eso de filosofía?*, pp. 50-54.
[116] SZ 138, ST 160 retocada.

pura intuición, esto es en la pura actitud teorética, nunca se descubrirá el mundo. "Un puro intuir, aunque penetrase hasta las últimas venas del ser de algo ante-los-ojos, no lograría jamás descubrir algo tal como lo amenazador",[117] por ejemplo -fuera de que, según se dijo, ya el "desinterés" mismo es una forma de afección.

La disposicionalidad revela el ser-en-el-mundo, la condición primordial del hombre de "encontrarse" siendo-en-el-mundo, existiendo. La disposicionalidad le abre al Dasein el *estado-de-yecto (Geworfenheit).* esto es, que la existencia humana se encuentra "arrojada" ("yecta") al mundo, el hecho de encontrarse en medio del ente -pero no como un ente cualquiera más, sino como existencia.

El estado-de-yecto indica la *facticidad (Faktizität)* del Dasein: "el desnudo [hecho de] que es y tiene que ser",[118] el descarnado hecho de que en cada caso el Dasein se encuentra siendo. En efecto, el hombre "sabe" en cada caso *que* él es, *que* existe; pero al decir "sabe" sin duda nos expresamos mal, porque propiamente no se trata de ningún "saber", de ningún conocimiento, sino de algo que se "siente", de algo que se revela en la disposición. Por ello dice Heidegger que ese "que" *(Dass)* le es (no conocido, sino) "abierto" al Dasein: " 'Abierto' no quiere decir conocido en cuanto tal".[119] La facticidad es además de por sí un hecho por lo pronto privado de toda significación, y por eso se lo llama "desnudo": "el puro [hecho de] 'que él [el Daseinl es'; el de dónde y el adónde quedan a oscuras."[120]

La facticidad, entonces, tiene dos aspectos. En *primer* lugar, se refiere a esto: *que* el Dasein es, *que* es sin que -por así decirlo- se le haya preguntado si quería existir o no, sino que, por el contrario, se encuentra siempre ya existiendo antes de cualquier decisión suya; está "arrojado" (yecto) a la existencia. Y existiendo además en circunstancias determinadas que no dependen de él, sino a las que también ha sido "arrojado": en cierto país, en determinado momento histórico, en determinado grupo social, etc., etc. Tal es la condición humana: encontrarse existiendo *ya* sin saber por qué, sin ser dueño de su origen -porque nadie se ha dado la existencia a sí, sino que ella es algo con lo cual cada uno se encuentra como algo que le han dado, o, mejor, como algo a donde lo han arrojado-; sin saber tampoco hacia dónde va y forzada a asumirse tal como se encuentra.[121]

Pero no sólo el Dasein ha sido en cada caso lanzado al mundo, sino que, en *segundo* lugar, ha sido arrojado a esta forma de ser que es la "existencia", una forma de ser que no es nada hecho, sino tarea (cf. § 7); no sólo caracteriza al Dasein *que* es, sino a la vez que *tiene-que* ser, que tiene-que asumir la carga que la existencia implica y la responsabilidad que significa e! ser (la existencia) a que fue entregado. Por la disposicionalidad, el Dasein "es abierto -en el modo del temple- como *el* ente al que en su ser le fue entregado el Dasein como el ser que él tiene que ser existiendo."[122]

Entonces:

[117] SZ 138, ST 160 retocada.
[118] SZ 134 (ST 156).
[119] SZ 134, ST 156.
[120] SZ 134 (ST 156).
[121] Sin duda, el hombre "puede" buscar una respuesta al interrogante o misterio de su origen y de su meta. Pero justamente "puede", es *una posibilidad* suya (cf. § 12) en tanto que la facticidad no lo es y *precede* necesariamente a todas sus preguntas y respuestas. Podrá el hombre buscarle un sentido a la existencia, pero puede hacerlo precisamente porque ocurre primero ese "desnudo que" Cf. SZ 135-136, ST 157-158.
[122] SZ 134 (ST 156).

Este carácter ontológico del Dasein, velado en su desde dónde y su adonde, pero tanto menos no velado en sí mismo, (sino] abierto, este "Que él (el Dasein] es", lo llamamos el *estado-de-yecto* de este ente en su "ahí", de modo tal que él, en cuanto ser-en-el-mundo, es el "ahí". La expresión "estado-de-yecto" ha de insinuar la f*acticidad de la entrega*[123]

que se le ha hecho de la carga y responsabilidad de la existencia.

Otra crítica a Husserl: "El *que* de la facticidad jamás resulta accesible en un intuir",[124] con la sola mirada *(Schau)* teorética.

En sentido amplio, el estado-de-yecto abarca, además de la facticidad, la *dependencia referencial,* o estado-de-referido (*Angewiesenheit):* en tanto existe, el Dasein se halla remitido a los entes que encuentra en el mundo. La disposicionalidad abre la "dependencia referencial respecto del mundo abierto ya en cada caso con su ser".[125] Esa referencia implica a la vez estar dependiendo de aquellos entes intramundanos.

En su comportamiento respecto del ente que no es él mismo, el hombre encuentra ya el ente como aquello por lo cual es sostenido, de lo que depende referencialmente, [y] de lo cual con toda su cultura y su técnica en el fondo jamás puede llegar a enseñorearse.[126]

Dicho de manera muy superficial: para existir depende de los útiles o cosas, porque necesita, v.gr., alimentos.

La disposicionalidad, entonces, lo coloca al Dasein "ante sí mismo".[127] Pero por lo regular el hombre no afronta plenamente el estado-de-yecto, sino que tiende a esquivarlo. Por lo general rehuye el carácter de carga, de responsabilidad, propio de la existencia. Mas el apartarse no podría ocurrir si de algún modo no se le hubiese abierto aquel carácter -apartarse de o dirigirse a. a-versión o versión, son, pues, modos de abrir propios de los temples (no del "mirar" teorético).[128]

La disposicionalidad abre el Dasein en su estado-de-yecto y por lo pronto v *las más veces en el modo de la aversión que esquiva.*[129]

En la mencionada dependencia referencial respecto de los entes intramundanos, y dominado por éstos, el Dasein "se esquiva a sí mismo',[130] no se toma a sí mismo por lo que propiamente es, fenómeno que luego se analizará con el nombre de "caída" (cf. § 16).

12. *El comprender*

Segundo componente del ser-en es el *Verstehen,* el *comprender* (o comprensión). Algo se ha dicho ya del tema, al hablar de la comprensión-del-ser (cf. § 4) y del mundo como significatividad (cf. § 9). El término "comprender" no debe aquí sugerir una actividad

[123] SZ 135 (ST 156).
[124] SZ 135 (ST 157).
[125] SZ 139 (ST 161)
[126] KM 205-206 (§ 41, párrafo 6).
[127] SZ 135, ST 157.
[128] Cf. SZ 135, ST 157.
[129] SZ 136 (ST 158).
[130] SZ 139, ST 161.

intelectual; ni significa *"una* forma posible de conocimiento entre otras",[131] ni el conocimiento en general. El conocimiento, la explicación, las teorías, etc., dependen en última instancia del comprender, porque en éste hallan su fundamento, pero por sí mismos son formas derivadas del comprender. El comprender es un "modo fundamental del *ser* del Dasein",[132] y es tan originario como la disposicionalidad, con la cual co-constituye el estado-de-abierto. "La disposicionalidad tiene en cada caso su comprensión" y el comprender "es siempre en algún temple de ánimo *(ist immer gestimmtes)".*[133] Simplificando, podría decirse que en tanto la disposicionalidad abre (revela) el ser-en-el-mundo, el comprender lo interpreta ("interpretación" es una posible traducción de *Verstehen);* mediante la disposicionalidad el Dasein se encuentra ligado a los entes (a la "realidad"), y mediante el comprender "sabe", de una u otra manera, de los entes y de sí mismo.

Por la disposicionalidad, el Dasein se encuentra en medio del ente. El comprender es lo que en cada caso lo "ilumina",[134] le da sentido. En efecto, el comprender constituye la *Sicht,* la "vista" o "el ver" (Gaos) del Dasein, que se modaliza en el "ver-en-torno" o circumspección *(Umsicht)* de la ocupación o curarse-de *(Resorben);* en el "ver-por" o "respecto" *(re-spectus) (Rücksicht)* de la solicitud o procurar-por *(Fürsorge):* en el "ver-a-través" o trans-parencia *(Durchsichtigkeit)* del Dasein respecto de sí mismo; en el "dirigir-la-vista" *(Hinsicht)* del mero conocimiento teórico respecto de lo "ante-los-ojos" (*Vorhandenes); y* en la "vista" o "ver" *(Sicht)* que se dirige al ser en cuanto tal.[135] Esta "vista", pues, no se refiere al percibir con los ojos del cuerpo ni a la intelección *(Vernehmen)* no sensible, que serían formas particulares derivadas, sino que significa existenciariamente "todo acceso al ente y al ser en tanto acceso en general",[136] es decir, lo que permite que el ente se muestre.[137]

Como toda "vista" se funda en el comprender, también será un derivado de él -y no originaria ni fundante- la visión o intuición de esencias *(Wesenschau)* de la fenomenología (cf. Cap. XIII, § 10).[138]

El "comprender" se entenderá mejor si se observa que "comprender" suele significar "poder algo". Que alguien comprende chino, o que entiende de motores, indica que se tiene cierto "poder" respecto de ello: que "puede" hablar chino, o que "puede" reparar un motor descompuesto. Dicho de manera más concreta: que el carpintero "comprende" (interpreta) el martillo, que "entiende" sus herramientas, no significa evidentemente que tenga un conocimiento intelectual, consciente, acerca de ellas, sino que las *puede* usar adecuadamente, que ese "entender" ocurre como poder martillar, v.gr., y tal como ello ocurre. Comprender el martillo, propiamente, no es saber conceptualmente que el martillo es una herramienta de percusión, constituida por un mango y una cabeza pesada y de material resistente, etc., etc., porque *con este saber no se martilla* nada; de esa manera no se hace más que "dirigir la vista" al martillo. Comprenderlo es martillar con él -y nada

[131] SZ 143, ST 165. Como cuando se contrapone la "explicación" (cf. Cap. XIII. § 8), en tanto método propio de las ciencias naturales, a la "comprensión" como método de las ciencias del espíritu -historia, psicología, etc.
[132] SZ 143, ST 165.
[133] SZ 142 (ST 165).
[134] No dejará de observarse, sin duda, el paralelismo entre disposicionalidad y comprensión, por una parte, y sensibilidad y entendimiento en Kant, por la otra. Cf. A. P. CARPIO. "Sensibilidad y disposicionalidad", en *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), año XVI. N" 24-25. enero-dic. 1976, pp. 7-15.
[135] SZ 146, ST 169.
[136] SZ 147 (ST 170).
[137] La "vista" goza de cierto prestigio en lo que al conocimiento se refiere, como si en ella se encontrase el "modelo" de todo saber; cf. lo dicho sobre "idea" en Cap. V, § 3, y sobre "teoría" en Cap. X, nota 5. Cf. SZ 171, ST 198.
[138] Cf. SZ 147, ST 170.

más. La *Umsicht* (ver-en-torno o circum-spección), el "ver" o vista propio de la ocupación, es lo que le permite al carpintero escoger el martillo adecuado para la ocasión, martillar con él y, en general, orientarse en su taller y moverse de la manera debida en el manejo de sus útiles -lo que le permite distinguir el martillo de las tenazas y emplear cada uno de ellos en su momento y operación correspondientes.[139]

El comprender habrá que entenderlo entonces "primariamente como el poder-ser *(Sein-können)* del Dasein".[140] Y como en los ejemplos aducidos se trata siempre de ejemplos o circunstancias concretas (ónticas), pero lo que aquí interesa es la estructura ontológica del Dasein, hay que decir que lo que se puede en el comprender en general es el "existir".[141] O formulándolo de otra manera: el comprender significa que el Dasein es poder-ser. No se trata, entonces, de que el Dasein primero sea, y luego tenga, a modo de agregado, el poder algo -porque ésta es la forma de ser de las cosas, al modo cómo la tiza "puede" romperse. Por el contrario -y aquí se encuentra lo decisivo- el Dasein "es primordialmente *{primar)* ser-posible *(Möglichsein)"*.[142]

> El Dasein *es* en cada caso su posibilidad y no la "tiene" aun todavía sólo a manera de una propiedad, como algo cósico.[143]

No puede decirse propiamente que el Dasein "tenga" sus posibilidades, porque en tal caso se las entendería como características accesorias; sino que el Dasein *es* en cada caso sus posibilidades, su *ser* es ser-posible. Él es "en cada caso lo que él puede ser y cómo él es su posibilidad".[144]

Que *comprender es* poder-ser, *ser las posibilidades que cada uno es,* se aclara en función de los ejemplos anteriores, y también con ayuda de la ilustración que se adujo al hablar del mundo (cf. § 9), porque el mundo no es sino el sistema de posibilidades del Dasein de que se trate.

Si el aborigen "comprende" la piedra como tótem, y el geólogo en cambio la "comprende" como formación de tal o cual época en el desarrollo de la corteza terrestre, ello se debe a que en cada caso son diferentes las respectivas posibilidades; el poder-ser del aborigen es poder-ser respecto de lo mágico o sobrenatural, en tanto que el poder-ser del geólogo es ser en relación con el conocimiento objetivo, su posibilidad es el conocimiento científico, poder-ser en la actitud teórica. Comprender equivale a encuadrar, por así decirlo, el ente en función de nuestras posibilidades, de nuestro respectivo poder-ser. El sentido que el hombre encuentra en las cosas y en sí mismo, depende de las posibilidades que él en cada caso sea. Al mismo tiempo se entiende que las posibilidades no son nada adjetivo, nada suplementario, nada que el Dasein "tenga" -sino lo que él *es.* Si la posibilidad del aborigen no fuera la de su referencia a lo mágico, sino a la ciencia, no sería el aborigen que es, sino sería un geólogo, etc. Lo que en cada caso el hombre es no se comprende sino en función de lo que en cada caso puede ser, de sus posibilidades. *Comprender es ser mis posibilidades.-* Claro está el aborigen puede trasladarse a Europa, v.gr., y quizás estudiar geología. Pero fuera de lo remoto de tales "posibilidades", sus posibilidades seguirán siendo diferentes de las del europeo, porque dispondrá aún de su

[139] Estas aclaraciones y ejemplos, no obstante, tampoco deben llevar a creer que el "comprender" -por oposición a lo intelectual- sea una actividad meramente "práctica". Propiamente no es ni una cosa ni la otra, sino la condición de posibilidad de ambas.
[140] SZ 167, ST 193.
[141] SZ 143 (ST 166).
[142] *loc. cit.* (ST 166).
[143] SZ 42 (ST 50).
[144] SZ 143 (ST 166).

capacidad para moverse en la selva como no la posee ningún "civilizado". Esto señala que las posibilidades no son nada abstracto, ni tampoco nada enteramente fijo o inmutable, dentro de ciertos límites.

Las posibilidades de que aquí se habla no son posibilidades lógicas. Para la lógica (formal) es posible todo lo que no es contradictorio (cf. Cap. I, § 1); así es lógicamente posible que; un hombre del siglo XX se traslade al siglo V a.C. (tal como la fantasía novelesca lo ha imaginado alguna vez), pero no es posible estar a la vez en el siglo XX y no estar en él. Mas las posibilidades que aquí nos interesan son las posibilidades existenciarias, las que son propias de la existencia como tal; éstas siempre son "concretas", por ser función del estado-de-yecto:

> En cuanto esencialmente dispuesto, el Dasein ha ido a parar ya en cada caso a determinadas posibilidades [...].[145]

En efecto, no son las mismas las posibilidades de quien ha nacido a mediados del siglo XX, que las de quien vivió en el siglo de Pericles; entre las posibilidades de un hombre pequeño y enfermizo no se halla la de ser pugilista. De manera que lo posible de la existencia, a diferencia de lo lógicamente (o abstractamente) posible se encuentra siempre "estrechado", por así decirlo, entre límites relativamente ceñidos. Las posibilidades del Dasein no son posibilidades "en general", sino en cada caso las suyas, las de cada uno, como "función" del estado-de-yecto: toda posibilidad suya es *"posibilidad yecta" (geworfene Möglichkeit).*[146]

13*. La proyección*

¿Por qué el comprender se orienta siempre hacia posibilidades? "Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existenciaria que llamamos *Entwurf',*[147] *proyección* (Gaos) o proyecto, con el cual queda abierto el espacio de juego de posibilidades concretas. Si la expresión "estado-de-yecto" señalaba algo *ya* dado, algo "anterior", el término "pro-yecto" equivale a lo "lanzado" o arrojado "hacia adelante" ("pro-"), de antemano, dirigido hacia el "futuro" -porque el comprender es "poder"-ser lo que *todavía no es.*

"Veo ladrillos. Para comprender qué es un ladrillo, para mirarlo, no como algo ante-los-ojos, sino en tanto que ladrillo [que es un útil, un ente a-la-mano], debo poder realizar el proyecto anticipativo de la construcción de una habitación. Debo estar tendido hacia la *posibilidad* de la construcción".[148] - O bien: comprendo el martillo al utilizarlo porque responde al proyecto de martillar. Sólo a partir de sus posibilidades, en función de un proyecto, puede el hombre descubrir los entes.

Porque *es* comprensión, el Dasein proyecta tanto el ser del mundo cuanto su propio ser (la existencia), "interpreta" tanto el uno cuanto el otro. El mundo, en cuanto significatividad (cf. § 9), es la proyección total del respectivo Dasein, las posibilidades que él *es* en cuanto trazan el horizonte dentro del cual solamente los entes pueden mostrársele. El tótem sólo se le muestra como tótem al hombre que existe proyectándose

[145] SZ 144, ST 166.
[146] *loc. cit.* Sobre el concepto de posibilidad, en la tradición filosófica y en Heidegger, cf. D. CRUZ VÉLEZ, *Filosofía sin supuestos,* pp. 208-213.
[147] SZ 145, ST 168. Cf. arriba. Cap. X. §§ 15 y 16.
[148] W. BIEMEL. *Le concept de monde chez Heidegger.* p. 146; subrayado nuestro

hacia lo mágico -y no, por cierto, al antropólogo que lo estudia, para quien el tótem es un objeto de investigación científica, algo meramente ante-los-ojos. A la vez, el hombre primitivo se coloca también a sí mismo a la "luz" de lo mágico, considerándose (quizá) como protegido de tal o cual demonio; el hombre de ciencia, en cambio, tenderá a considerarse a sí mismo como posible objeto de ciencia. En un caso, pues, la comprensión-del-ser básica será "mágica"; en el otro, "científica". La proyección traza el sistema de referencias significativas en que el mundo consiste; las posibilidades que el Dasein *es* construyen esa especie de red o entramado dentro del cual únicamente puede encontrar entes, *es decir,* "comprender" los entes, *es decir,* dentro del cual tan sólo los entes *son.* Entonces, la proyección

> proyecta el ser del Dasein hacia su para-qué final [cf.§ 9] tan originariamente como hacia la significatividad en tanto mundanidad de su respectivo mundo.[149]

Heidegger dice aquí que la proyección se refiere no sólo al mundo, sino igualmente al ser del Dasein mismo, porque este ser es poder-ser. Y considerada la cuestión en ambos sentidos, en ello consiste la comprensión-del-ser en general (cf. § 4):

> En el estado-de-proyectado *(Entworfenheit)* de su ser hacia el para-qué final junto con el [estado-de-proyectado] hacia la significatividad (mundo) reside el estado-de-abierto del ser en general.[150]

El ser sólo lo hay en la comprensión-del-ser, es decir, como proyección del ser (cf. § 18). De modo que la proyección expresa lo que antes, desde otro punto de vista, se llamó trascender (cf. § 7), el ir más allá de los entes; ahora se dice que ese ir más allá es lanzarse hacia las posibilidades, hacerlas ser.

Es preciso insistir: la comprensión-del-ser no es primariamente "saber" temático (aunque puede llegar a serlo, dentro de ciertos límites), no es por lo pronto conceptuación antológica, sino que "el ser es comprendido en la proyección",[151] en el "acto" mismo de proyectar; la proyección es el comprender. Y la proyección -sin duda, es ésta gran dificultad, que no obstante es necesario vencer si quiere penetrarse en el núcleo de la cuestión-, el proyecto no hay que pensar que sea como un plan que el Dasein imagine, no se trata de un programa ideado para tal o cual propósito; ya se dijo que primariamente no tiene carácter intelectual o representativo. Todo plan, todo bosquejo, cualquiera de los "proyectos" que diariamente trazamos, se fundan en la estructura proyectiva del Dasein; porque el Dasein es proyección, puede elaborar planes y organizar su vida. Pero la proyección de que ahora se habla constituye el ser mismo del Dasein.

> El proyectar no tiene nada que ver con un comportarse respecto de un plan ideado, de acuerdo al cual el Dasein organiza su ser, sino que en tanto Dasein en cada caso ya se ha proyectado y es, mientras es, proyectando.[152]

La proyección no es una captación temática, consciente, de las posibilidades; sino que *proyectar* quiere decir *ser las posibilidades,* hacerlas ser, no realizándolas, sino como posibilidades -pro-yectarlas.

[149] SZ 145 (ST 168).
[150] SZ 147 (ST 170-171).
[151] SZ 147 (ST 171).
[152] SZ 145 (ST 168).

> [...] al yectar, la proyección se pre-yecta (*vorwirft)* la posibilidad en tanto posibilidad y la deja *ser* en cuanto tal. El comprender, en cuanto proyectar, es la manera-de-ser del Dasein en la cual él *es* sus posibilidades en tanto posibilidades.[153]

Si antes se dijo que comprender es ser mis posibilidades, ahora se agrega que la comprensión es proyectarlas, hacerlas ser como posibilidades, pro-yectarse hacia ellas; porque las posibilidades se las "abre", se las hace ser, al proyectarlas. Pro-yección significa el lanzarse hacia adelante del Dasein abriéndose camino, por así decir, camino que se construye en ese movimiento que es el proyectarse mismo (el ec-sistir) y en que a la vez "ve" (metafóricamente) ese camino.

Porque el Dasein es sus posibilidades, por eso siempre es más de lo que es de hecho,[154] porque esto, lo que de hecho es, no es de por sí nada fijo o decidido, sino "comprensible" según proyectos diversos. Un "hecho" es, v.gr., una enfermedad del hígado; pero lo decisivo es más bien cómo el hombre del caso la "proyecta": podrá desesperarse, o no darle importancia, etc. Lo que en cada caso el hombre es, depende en el fondo de cómo se comporte respecto de sí como su más propia posibilidad.[155] Tal como se afirmó al hablar de las posibilidades (§12), la proyección no transcurre en el aire, por así decirlo -como en el libre fantasear alguien puede figurarse príncipe en un mundo de hadas-, sino que siempre es proyección *yecta,* puesto que el estado-de-yecto es tan originario como el comprender. El Dasein se encuentra siempre *ya* arrojado al mundo. Por eso tiene que tomarse a sí mismo tal como se encuentra en él, sin falsas ilusiones; a la proyección que él en cada caso es, *ya* se le han sustraído determinadas posibilidades, según se apuntó más arriba. Entonces:

> La proyección es la constitución ontológica existenciaria del espacio de juego del poder-ser fáctico.[156]

La proyección establece el ámbito o los límites dentro de los cuales el Dasein, determinado por la facticidad, puede en cada caso desenvolverse; Heidegger dice que constituye o es la manera cómo está ontológicamente constituido el poder-ser, el "espacio de juego" *(Spielraum),* el ámbito dentro del cual puede "moverse" el poder-ser concreto.

En otros términos, la comprensión del Dasein -la de sí mismo, la del mundo, y la del ser en general- no es, ni puede ser nunca, el absoluto autosaberse del espíritu absoluto (cf. Cap. XI, § 17); la existencia no es dueña de sí (cf. § 2), no es jamás enteramente transparente, sino que está radicalmente transida de finitud, se mueve entre forzosos límites, abandonada a su *"que* es y que *tiene que* ser", en estado-de-yecto, incapaz de dominar ni su origen ni su fin. La proyección (comprensión) del ser en general -y por ende cualquier proyecto en particular- son siempre existenciariamente posibles sólo en tanto inscritos en el poder-ser fáctico, en tanto dis-puestos, porque el Dasein está capturado por el ente y así de-limitado, con-finado.

> Toda proyección -y por consiguiente también todo obrar "creador" del hombrees *yecto,* es decir, determinado por la dependencia referencial -que no es dueña de sí- del Dasein respecto de lo ya ente en total.[157]

[153] *loc. cit.* (ST *loc. cit.).*
[154] Cf. SZ 145, ST 168.
[155] Cf. SZ 42, ST 50.
[156] SZ 145 (ST 168.).
[157] KM 212 (§ 43, párrafo 5).

Aun la obra creadora del hombre -la que se realiza en el arte, en la ciencia, en la literatura, en la filosofía- resulta en cada caso determinada por la finitud, o mejor dicho, afectada por ésta: la época, las condiciones personales de cada uno, etc., y, ante todo, por la necesaria e insuprimible dependencia en que el Dasein se encuentra respecto de los demás entes; porque sólo podría hablarse de absoluta creación (creación de la nada) en el caso de que el hombre pudiera prescindir de todo aquello, que sería tanto como ser dueño de su propio origen. No hay, ni puede haber, comprensión (-del-ser) absoluta, *sub specie aeternitatis,* sino siempre dis-puesta.

14. *Un ejemplo más*

No será superfluo volver sobre lo dicho en los dos parágrafos anteriores con ayuda de un ejemplo concreto - si bien, como todo ejemplo, puede resultar equívoco en la medida en que se lo tome al pie de la letra.

Entre la facticidad y la dependencia referencial, de un lado, y la proyección (comprender), del otro, hay una especie de relación recíproca, un circule. El hombre siempre se comprende a sí mismo de alguna manera, tiene alguna "idea" de sí, por más vaga e indeterminada que sea. Según esa comprensión, descubrirá ciertos entes, y los descubrirá de cierta manera (el aborigen descubre el tótem, etc.), porque la existencia se realiza en su comportamiento respecto de los entes. Y esos entes que el comprender pone de manifiesto refuerzan, por así decirlo, la comprensión misma. La comprensión-del-ser que yo soy está limitada a mi relación con los entes con que me encuentro; pero, a la vez, el que encuentre tales o cuales entes depende de mi comprensión. " 'Uno es' aquello a lo que uno se dedica"[157 bis]

"Los entes a los cuales mi comportamiento se abrirá preferentemente serán aquellos que importan a la actualización de las posibilidades que he hecho ya mías. Mas, a la inversa, ellos van a contribuir, por obra del desarrollo que le otorgan, a reforzarlas, a determinarme con mayor fuerza en un ser calcado sobre ellas y, por último, a hacer que mi experiencia por venir sea, en el mismo sentido, más perspicaz para ellos y más limitada para todo lo restante. La indiferencia de un tendero hacia lo que llamamos las 'ideas' nace de que posee una concepción de las cosas y de sí mismo dentro de la cual las 'ideas' no pueden ocupar lugar alguno. Por lo tanto, cualquiera sea la materia de que se trate, se mostrará totalmente impermeable a las" consideraciones intelectuales. "Mas, al propio tiempo, a medida que se hunde en un comportamiento cada vez más hábil para no ver ni hacer sino aquello que permita ganar dinero [...], pierde toda posibilidad de comprenderse a sí mismo de otra manera que no sea según el modo y las normas de realidad' propios de la experiencia del pequeño comerciante. Si [por ejemplo] es religioso, tendrá a Dios por el supercontador, y su moral estribará en realizar el bien porque, en defintiva, éste resulta ser la cosa más provechosa."[158]

Este ejemplo permite formular dos observaciones. "En primer lugar, que el ser y el comportamiento de un hombre tienden siempre a volverse indiscernibles. La práctica sin

[157 bis] SZ 239 (ST 275).

[158] A. de WAELHENS, *Heidegger.* trad. esp., Buenos Aires, Losange, 1955, pp. 58-59.- Es obvio que el ejemplo presenta al comerciante como "comerciante puro", como el "tipo" modelo comerciante, y que como tal no lo hay. Por otro lado, el lector puede ensayar tomar como modelo al "intelectual", v.gr., especialmente al que se imagina estar muy en la realidad actual aplicando esquemas que, por ser esquemas, son "irreales".

reservas del comercio de tienda lleva a una moral de tendero y a una manera de concebir la existencia y el ser que pertenece por entero a un tendero".[159]

En segundo lugar, se nota "que existe un vínculo muy estrecho entre el comportamiento, la concepción de sí, el proyecto fundamental [la comprensión-del-ser] y la inteligencia de las cosas particulares, de los entes. Éstos son comprendidos, en sí mismos y en tales y cuales de sus aspectos, en función del lugar que pueden ocupar en el proyecto con el cual el mismo que los comprende se ha identificado."[160]

15. *El habla,* y *resumen del estado-de-abierto*

La disposicionalidad lo "liga" al hombre con los entes, lo vincula a ellos en circunstancias siempre determinadas. El comprender, por su parte, dentro del margen en que se encuentra yecto, construye el espacio de juego de las posibilidades, gracias al cual pueden "verse" los entes, es decir, permite que éstos tomen sentido. El estado-de-yecto constituye la finitud; el comprender es la trascendencia (cf.§ 7). El Dasein, pues, es trascendencia finita. El estado-de-yecto significa que el Dasein está embargado por el ente, cautivado por él;[161] el comprender traza el proyecto del mundo *(Weltentwurf),* lo proyecta en tanto significatividad. Ahora bien, "disposicionalidad y comprender están determinados, de manera igualmente originaria, por el habla".[162]

En efecto, la proyección yecta tiene en cada caso su respectiva articulación -o, con otras palabras, allí los entes aparecen según cierta "ordenación", de acuerdo con la cual tiene cada uno su sentido. Tal articulación es *el habla (Rede).* El martillo, por ejemplo, tiene su "lugar" o función, diferente de la función del clavo o de la lezna; esto es, cada uno tiene su sentido dentro del todo "articulado" constituido por el taller de carpintería. "Articulado" quiere decir que esa totalidad (la del taller, o, en términos más generales, el mundo) no es una totalidad indiferenciada, uniforme, sino dotada de diversos niveles, funciones, relaciones de finalidad, de subordinación o coordinación, etc., a la manera como se habla de la articulación de un organismo.

> El habla es la articulación significativa de la comprensibilidad dispuesta del ser-en-el-mundo.[163]

Esta articulación por lo pronto está tácita, implícita, no expresada. Pero se la puede *explicitar,* es decir, poner de manifiesto el sentido del ente. El mudarse de casa supone explicitar el útil llamado habitación, el tipo de vivienda que se necesita.[164] El carpintero explícita el martillo, v.gr., cuando lo deja de lado porque no es la herramienta que precisa, sino la lezna; y ello es posible precisamente porque el todo está articulado. De manera que el habla posibilita la explicitación *(Auslegung)* ("interpretación", en la tr. de Gaos), y ésta, a su vez, mediante pasos que aquí se omiten, hace posible el *lenguaje (Sprache)* como expresión verbal concreta.

El lenguaje (el habla) no es entonces nada accesorio al hombre, no es un "instrumento" que él se forje, sino que es un existenciario, constitutivo del hombre -algo

[159] op. *cit.,* p. 59.
[160] *op. cit.,* pp. 59-60.
[161] Cf. *Vom Wesen des Grundes,* p. 42.
[162] SZ 133 (ST 154).
[163] SZ 162 (ST 188).
[164] Cf. A. DE WAELHENS, *La filosofía de Martin Heidegger,* trad. esp., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945, p. 99.

que *hace al hombre* y no que el hombre haga, puesto que el Dasein es su "ahí" (ser-en), del que la articulación es momento esencial (cf. Cap. IX, Secc. II, § 6).

En síntesis, entonces: "El Dasein es un ser-en en el mundo, en cuanto que siempre ya está 'yecto' en el mundo; pero asume este estado-de-yecto en la proyección y 'articula' la proyección yecta en forma de un todo significativo organizado. Estado-de-yecto (facticidad), proyección (existencia) y articulación se los abre respectivamente en el estado-de-temple (disposicionalidad), en el comprender y en el habla."[165]

16. *La caída*

En este punto Heidegger vuelve sobre el tema de la cotidianidad del Dasein para caracterizarla de modo más originario. En la cotidianidad el Dasein está caído. *La caída (Verfallen)* -en la que no debe verse ningún matiz moral ni teológico- significa que

> El Dasein por lo pronto siempre ya está caído de sí mismo como poder-ser-sí-mismo propio y ha caído al "mundo".[166]

El Dasein se halla como absorbido o asimilado al "mundo"- que aquí, entrecomillado, significa el conjunto de los entes intramundanos de que el Dasein se ocupa en su diaria ocupación (cf. el ejemplo del § 14). Ya se dijo (cf. § I 1) que el Dasein tiende a esquivarse a sí mismo y a someterse al impersonal, y que debido a la dependencia referencia!, a la necesidad que tiene el hombre de las cosas para existir, hay en él una tendencia irreprimible a comprenderse a sí, no tal como él es propiamente -como ec-sistencia-, sino a partir de los entes que *no* tienen su forma de ser, a interpretarse como las cosas de que se ocupa diariamente. De modo que en la caída hay dos aspectos.[167] De un lado, al absorberse en los entes de la ocupación, "el Dasein se comprende a partir del ente con que se encuentra en el mundo";[168] o, más concretamente, comprende todo ente (incluido él mismo) como ante-los-ojos, como cosa constituida por un núcleo substancial y determinadas propiedades. Por otro lado, ese "mundo" a que se asimila es el mundo del "uno" (cf. § 10), el mundo de "todo el mundo".

Ahora pueden establecerse los aspectos que asume el estado-de-abierto (el "ahí", el ser-en) en la cotidianidad. Heidegger indica tres fenómenos: las habladurías, la avidez de novedades, y la ambigüedad (que se refieren, respectivamente, al habla o lenguaje, a la "vista" o ver que se halla en el comprender, y a la explicitación).

> La caída al "mundo" mienta el absorberse en el ser-uno-con-otro en cuanto éste resulta guiado por las habladurías, la avidez de novedades, y la ambigüedad.[169]

En tanto que la función genuina del lenguaje es facilitar el acceso al ente, la *Gerede,* las *habladurías* (o, como también podría decirse, la "parla", o la "charlatanería") han perdido la relación originaria con aquello de que se habla, de tal manera que se impide el contacto con la cosa misma, el acceso queda obstruido. Al "uno" sólo le interesa que "se

[165] O. POGGELER. *Der Denkweg Martin Heideggers.* p. 55.
[166] SZ 175 (ST 203).
[167] Cf. SZ 184, ST 213; cf. SZ 185, ST 214.
[168] SZ 225 (ST 258).
[169] SZ 175 (ST 203).

hable", le interesa sólo lo hablado, las palabras -y no el ente mismo a que las palabras se refieren. "El asunto *(Sache)* es así, porque 'uno' lo dice"[170] -el "uno", que todo lo "sabe".

> Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación del asunto. Las habladurías preservan incluso del peligro de fracasar en semejante apropiación. Las habladurías, con las que puede arramblar cualquiera, no sólo desligan de la tarea del genuino comprender, sino que desarrollan una indiferente comprensibilidad a la que nada le es ya cerrado.[171]

Contra tal apariencia, empero, la verdad es que las habladurías cierran. Figurándose que logran la comprensión, reprimen o retardan toda nueva pregunta o discusión, únicas maneras de mantener vivo el verdadero saber.

La *avidez de novedades (Neugier,* "curiosidad") no busca comprender, no es la genuina curiosidad que lleva al auténtico saber, sino simplemente la busca de lo nuevo por puro afán de novedad y distracción. "Sólo busca lo nuevo para saltar de el lo nuevamente a algo nuevo", "la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo",[172] la disipación, y no la serenidad capaz de calar en el fondo de las cosas.

Pero entonces resulta que "pronto ya no cabe decidir qué es lo abierto en un genuino comprender y lo que no",[173] y por lo tanto ya no hay distinción posible entre lo que se sabe y lo que se ignora. Ésta es la *ambigüedad* o "equívoco" *(Zweideutigkeit).* Como "uno" habla de todo (habladurías) y "uno" se interesa por todo (avidez de novedades), surge la ilusión de saberlo todo, cuando en verdad no se sabe nada.

> Todo tiene aspecto de genuinamente comprendido, captado y dicho, y en el fondo no lo está, o no tiene aspecto de tal y lo está en el fondo.[174]
>
> Esta ambigüedad presenta siempre a la avidez de novedades el espejismo de lo que busca y les da a las habladurías la ilusión de que todo está resuelto en ellas.[175]
>
> El uno habla de todo, pero para perderse en las palabras; se "interesa" por todo, pero solamente para correr de una cosa a la otra (y cuanto más lejana y exótica mejor) en un vértigo que impide cualquier seriedad o que el Dasein enraice firmemente. El uno "comprende todo", pero en realidad no se comprende nada, sino que uno es víctima del engaño de creer conocer todo.

Heidegger señala cuatro *caracteres* de la *caída:* la tentación, el aquietamiento, la alienación y el enredo (o aprisionarse).[176] La caída, como el uno, no es nada diferente del Dasein; y la posibilidad de perderse en el uno quiere decir que el Dasein "se está deparando a sí mismo la constante tentación de la caída"; es decir, no caería si la caída no constituyera una *tentación (Versuchung).* El uno, puesto que asegura saberlo todo, lleva a la creencia deque le garantiza al Dasein "la seguridad, genuinidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser", aporta un *aquietamiento (Beruhigung)* "para el que todo es 'de la mejor manera' y al que le están francas todas las puertas".[177] Pero entonces al Dasein "se le oculta el más peculiar poder-ser", el que es propio de él como sí mismo: se encuentra en la *alineación* o extrañamiento *(Entfremdung).* Por último, como esta alienación no quiere decir que al Dasein se lo arrebate de sí, sino que se lo arrastra hacia

[170] SZ 168 (ST 195).
[171] SZ 169, ST 195 retocada.
[172] SZ 172, ST 199.
[173] SZ 173, ST 200.
[174] SZ 173, ST 200.
[175] SZ 174, ST 202.
[176] Cf. SZ 180, ST 208.
[177] SZ 177, ST 205.

su impropiedad o inautenticidad, que no le es nada ajeno, sino "una posible forma-de-ser *de él mismo",*[178] ocurre que el Dasein se *enreda* o aprisiona a sí (*Sichverfangen).*

La caída es entonces "algo así como una *huida* del Dasein ante sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio"[179] -pero siempre que se entienda que no por eso deja de ser él, sino que se abandona a una posibilidad suya, la impropiedad o inautenticidad, en perjuicio de otra, la propiedad o autenticidad, pero que son, *ambas,* posibilidades *suyas.*

17. *La cura, ser del Dasein. La temporalidad*

La estructura fundamental del Dasein, el ser-en-el-mundo (cf. § 8), ha sido analizada en sus diversos momentos constitutivos. Ahora es preciso determinar la unidad de ese todo estructural, es decir, poner de relieve el ser del Dasein de tal manera que a partir de ese ser resulte comprensible que las estructuras estudiadas sean todas ellas igualmente originarias, y a la vez comprensibles las posibilidades de modificación de las mismas;[180] se trata de llegar al "ser de la totalidad del todo estructural",[181] a la unidad sustentadora de todas aquellas manifestaciones. De tal manera habrá de verse que el ser-en-el-mundo tiene todavía "la constitución más originaria", que Heidegger llama *Sorge, cura.*[182]

> Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente [el Dasein] son la existenciariedad, la facticidad y el ser-caído.[183]

¿Cómo caracterizar, pues, la unidad de estas determinaciones?

En cuanto que el Dasein no es algo simplemente dado, como las cosas, sino que es poder-ser, "el Dasein es siempre ya 'más allá de sí'". En cuanto poder-ser, el Dasein "se precede" a sí mismo, se es a sí mismo "por adelantado", si así podemos decir, de antemano o anticipadamente *(vorweg).* Entonces la existenciariedad podrá expresársela como "el *pre-ser-se (das Sich-vorweg-sein)* del Dasein".[184]

Pero el Dasein está igualmente determinado por la facticidad, de manera que aquel pre-ser-se no puede entenderse como "una tendencia aislada [que se diera] en un 'sujeto' sin mundo". El Dasein en cada caso está ya "yecto *en un mundo".*[185] Con otras palabras: "El existir es siempre fáctico. La existenciariedad está determinada esencialmente por la facticidad".[186] Para expresar a la vez los dos momentos, la existencia y la facticidad, que el Dasein se precede siendo a la vez *ya* en el mundo, habrá entonces que decir: *"pre-ser-se-en-el-ser-ya-en-un-mundo".*[187]

Además, el Dasein por lo pronto está caído, es decir, "siempre también ya absorbido en el mundo de que se ocupa", en inmediata relación de familiaridad con los entes de su

[178] SZ 178, ST 205.
[179] SZ 184 (ST 213).
[180] Cf. SZ 181, ST 209.
[181] SZ 184, ST 213.
[182] SZ 202 (ST 233).
[183] SZ 191, ST 221.
[184] *loc. cit.*
[185] *loc. cit.*
[186] SZ 192, ST 222 modificada
[187] SZ 192, ST 221.

ocupación y perdido entre ellos; es entonces "cadente ser-cabe..." o "cadente ser-junto-a...".[188]

Por ende, la totalidad de la estructura ontológica del Dasein podrá expresarse con la siguiente fórmula

> El ser del Dasein quiere decir: pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe [o: junto a] (los entes con que se encuentra dentro del mundo).[189]

Con un solo término, este ser del Dasein lo llama Heidegger *cura* o preocupación *(Sorge)* -sin que se le dé a estos vocablos el sentido con que se los usa al decir, v.gr., que Fulano está preocupado por tal o cual problema (sentido óntico), sino que aquí se los emplea en sentido exclusivamente ontológico-existenciario; no denotan un estado de ánimo, sino el *ser* del Dasein: que el Dasein (a diferencia de la *Zuhandenheit,* amanualidad, ser de los útiles, y de la *Vorhandenheit,* ser-ante-los-ojos o ser de las cosas) no tiene su ser en algo cósico comprobable, sino en la esencial movilidad de la proyección yecta cadente que *es* la *Sorge.* Que el Dasein es cura *(Sorge),* quiere decir que es un ente que *se anticipa en el proyecto* (existenciariedad) *estando ya arrojado al mundo* (facticidad) y *perdido en él, entre los entes de su ocupación* (caída). Por ello puede decir Heidegger que la *Sorge* es la denominación de "la unidad estructural de la trascendencia, en sí [misma] finita, del Dasein".[190] Sólo en tales condiciones hay hombre, y tales condiciones constituyen la preocupación *(Sorge),* su ser.

Ahora se entiende por qué pudo llamarse *"Besorgen"* (curarse-de. ocupación) la relación del Dasein con los útiles y con las cosas (cf. §§ 8 y 9), y *"Fürsorge"* (procurar-por solicitud) la relación con los otros hombres (cf. § 10): porque, como modos del ser-en, están determinados "por la estructura fundamental de éste, la cura *(Sorge)".*[191]

Esta determinación del ser originario del Dasein como *cura,* no significa en manera alguna que con ello se confiera primacía a la práctica respecto de la teoría; no significa que al hombre se lo defina por la "acción" (a la manera del pragmatismo o del marxismo). Por el contrario, la *Sorge* muestra más bien la unilateralidad de las determinaciones del hombre *tanto* por la teoría *cuanto* por la "praxis". Ambas tienen su parte de verdad, por así decirlo, pero ninguna de ellas alcanza a captar lo originario del hombre, no logra poner al descubierto su raíz (cf. Cap. XV, § 1).

> En cuanto totalidad estructural originaria, la cura se halla existenciariamente a priori "antes" *(vor)* de -es decir, siempre ya *en*- todo "comportamiento" y "situación" fácticos del Dasein. Por ende, este fenómeno no expresa en modo alguno una primacía de la conducta "práctica" respecto de la teorética. La determinación puramente intuitiva de un ente ante-los-ojos no tiene menos el carácter de cura que una "acción política" o que una diversión buscada como descanso. "Teoría" y "praxis" son posibilidades-de-ser de un ente cuyo ser debe determinarse como cura.[192]

[188] SZ 192 (ST 222).
[189] SZ 192 (ST 222).
[190] KM 213 (§ 43. párrafo 7).
[191] SZ 193, ST222.
[192] SZ 193 (ST 223).

Ésta, la cura, no puede, ni mucho menos, construírsela a partir de la teoría y la práctica con la "ayuda de una dialéctica necesariamente sin base por ser existenciariamente infundada".[193]

Llegado a este resultado, Heidegger no se da aún por satisfecho, y pregunta si no hay "un fenómeno *todavía más originario* que sustente ontológicamente la unidad y totalidad de la multiplicidad estructural de la cura";[194] porque se ha llegado a una unidad estructural, sin duda, pero no se ha alcanzado todavía la unidad primordial de la misma. Aquí no es posible abordar los difíciles desarrollos de esta cuestión. Baste con apuntar que el sentido ontológico de la cura lo encuentra Heidegger en la *temporalidad (Zeitlichkeit).* Señalamos de la manera más rápida, qué significa esto.

La existenciariedad se funda en que el Dasein viene hacia sí, ad-viene hacia sí; entonces, *"su sentido primario es el advenir (Zukunft)"*,[195] el futuro; éste posibilita que el Dasein venga hacia sí.- Pero el Dasein viene hacia sí como algo que *ya* es; por ende, en segundo lugar, el "ya" del estado-de-yecto insinúa que la facticidad tiene su sentido en el pasado, (o mejor, en el sido): "Sólo porque la cura se funda en el sido *[Gewesenheit],* puede el Dasein existir como el ente yecto que él es".[196] -Por último, la caída mienta el presente, porque es en éste donde el Dasein encuentra los entes. "El pre-ser-se se funda en el advenir. El ser-ya-en... denota en sí el sido. El ser-cabe... se hace posible en el presentar".[197] Según esto -y, repetimos, de manera extremadamente simplificada- *el sentido de* (es decir, aquello sobre la base de lo cual se comprende) *la cura* es *la temporalidad.* El tiempo *"es lo que hace posible la totalidad del todo estructural y articulado de la cura en la unidad de sus diversos miembros".*[198] *"La unidad originaria de la estructura de la cura reside en la temporalidad (Zeitlichkeit)".*[199] La temporalidad es el acontecer fundamental del todo originario del Dasein.

El tiempo originario no lo piensa Heidegger como mera serie sucesiva de "ahoras" o instantes puntuales (cf. Cap. III, § 8); no lo considera como transcurrir o fluir vacío, de por sí indiferente, y a donde el Dasein (y las demás cosas y sucesos del mundo) viniera a insertarse. *El tiempo originario es el Dasein mismo, su trascender;* el Dasein *es* tiempo, o, mejor, temporación *(Zeitigung);* la existencia *es,* en tanto se temporacía *(sich zeitigt).* Y si la estructura de la cura en sus tres aspectos -existenciariedad, facticidad y caída- es *una* sola, ello se funda en la unidad de la temporalidad que, siendo *una,* se temporacía o despliega en los *tres* momentos (o éxtasis, según los llama Heidegger) del advenir, el sido y el presentar, y de los que el futuro, el pasado y el presente derivan.

Si el Dasein es relación-al-ser (comprensión o proyección del ser), por un lado, y a la vez es cura, ésta será preocupación por aquella relación, y podrá decirse que el Dasein, el hombre, es *cura del ser* en general.[200] Ser hombre es sostener y soportar la patencia *(Offenheit)* del ser.[201] Mas si el tiempo es el sentido de la cura, el proyecto yecto será

[193] SZ 301, ST 346 retocada, Cf. Ni*etzsche* I, 178.
[194] SZ 196 (ST 226).
[195] SZ 327 (ST 377).
[196] SZ 328, ST377.
[197] SZ 327, ST 376 retocada.
[198] SZ 324, ST 373 retocado.
[199] SZ 327, ST 376 retocada.
[200] Cf. *Einführung in die Metaphysik,* p. 22 (trad. *Intr. a la metafísica,* p. 64).
[201] Cf. *Was ist metaphysik? [¿Qué es metafísica?],* Frankfurt a. M. Klostermann,[2] 1949 Einleitung [Introducción], p. 14.

comprensión-del-ser sobre el fundamento del tiempo: éste se manifiesta como el horizonte del ser:

> [...] aquello a partir de dónde el Dasein, en general, de modo no expreso, comprende y explicita [interpreta] eso de "ser", es *el tiempo.* Éste hay que ponerlo a la luz en tanto el horizonte de toda comprensión-del-ser y de toda explicitación-del-ser.[202]

18. *La verdad como desocultamiento*

El tema en torno del cual gira todo el pensamiento de Heidegger, es la cuestión relativa al sentido del ser (cf. § 3). Ahora bien, aunque "el ente *es* independientemente de la experiencia, el saber y la captación *(Erfassen)"* del mismo, en cambio el ser "'es' sólo en el comprender",[203] sólo lo hay en la ec-sistencia como *comprensión-del-ser.* No por casualidad la filosofía, desde sus orígenes, unió ser y verdad. Ya Parménides había "identificado" el ser y la comprensión que lo aprehende.[204] Aristóteles caracterizó la filosofía (metafísica) como el saber que "contempla el ente en tanto ente",[205] "es decir, respecto de su ser",[206] y por otro lado la llama "saber acerca de la verdad".[207] Todo ello documenta la necesaria conexión entre ser y verdad. De modo que para preparar adecuadamente la cuestión del ser, es preciso "la aclaración ontológica del fenómeno de la *verdad".*[208] La relación es tan íntima, que puede decirse que en Heidegger la cuestión del ser es a la vez la cuestión de la verdad, y viceversa. Sólo que al decir esto ha de tenerse en cuenta que el término "verdad" asume su sentido originario, distinto del que tiene corrientemente.

Según la concepción tradicional, la verdad se define como la coincidencia, concordancia o adecuación entre el intelecto y la cosa *(coincidentia intellectus et rei)* (cf. Cap. VIII, § 8, y Cap. X, § 2): si lo que se piensa o dice -el juicio o la proposición- coincide con la cosa misma o situación objetiva a que se refiere, lo pensado o dicho es verdadero.

Esta definición, tan obvia y tan comprensible de suyo aparentemente, encubre empero granees dificultades y supuestos. Pues, ante todo, ¿qué significa aquella "coincidencia"? ¿En qué "coinciden" el intelecto y la cosa, la proposición y lo mentado por ella? Sobre la mesa hay una moneda de cinco marcos. Afirmamos: "esta moneda es redonda", y decimos que la proposición coincide con la cosa. "Pero, ¿en qué pueden coincidir la cosa y la proposición" si lo que aquí está en relación, la moneda y la proposición, son manifiestamente cosas tan diferentes? La moneda es de metal; la proposición no. La moneda es redonda, pero no la proposición. La moneda sirve para hacer compras, pero no, evidentemente, la proposición.

> No obstante, a pesar de toda la desemejanza entre ambas, dicha proposición, en cuento que es verdadera, coincide con la moneda. Y esta coincidencia, según el concepto corriente de verdad, ha de ser una adecuación. ¿Cómo lo completamente diferente, la proposición, puede adecuarse a la moneda? Debiera convertirse en moneda y así dejar de ser sí misma por completo.[209]

[202] SZ 17 (ST 21): cf. última página de ST.
[203] SZ 183 (ST 212).
[204] Frag. 3 Diels: "pues es lo mismo pensar y ser". Cf. arriba, Cap. II, § 4.
[205] *Metafísica,* 1003 a 21. Cf. arriba. Cap. I, § 3 y Cap. VI, § 3.
[206] SZ 213 (ST 245).
[207] *Metaf.* 993 b 20.
[208] SZ 183 (ST 212).
[209] *Vom Wesen der Warheit [De la esencia de la verdad],* Frankfurt a. M., Klostermann, [2]1949, p. 10.

Preguntémonos cuándo la verdad se muestra expresamente, cuándo se nos revela. Ello ocurre, sin duda, cuando el conocimiento (la proposición) se acredita como verdadero; cuando se lo comprueba, entonces se muestra la verdad de lo afirmado. Sea, v.gr., la proposición: "El cuadro colgado de la pared está torcido",[210] proposición que enunciamos sin ver el cuadro. La verdad de esta afirmación se acredita o comprueba dirigiendo la vista al cuadro y percibiéndolo: éste, en efecto, está torcido. ¿Y qué se comprueba? No, por cierto, una "coincidencia" o "adecuación" entre la proposición y la cosa; no hay aquí una comparación entre ambas; sino que lo que se comprueba es que la proposición muestra al ente *"tal como* es en sí mismo",[211] que el ente es *tal como* la proposición lo mienta.

Lo que se acaba de decir implica dos cosas. En *primer* lugar, la proposición verdadera es descubridora:

> Que la proposición es *verdadera* significa: descubre el ente en sí mismo. Enuncia, muestra, "deja ver" αποφανοις *[apóphansis]* el ente en su estado-de-descubierto. El *ser-verdadera (verdad)* de la proposición debe entenderse como *ser-descubridora.*[212]

En cuanto que el habla (lenguaje, proposición) es un existenciario, el ser-verdadero será un modo de ser del Dasein, en el que éste es descubriendo.

En *segundo* lugar, para que ello sea posible es menester que el ente mismo se muestre,[213] de manera que la comprobación sólo es posible sobre la base del aparecer del ente, de su des-ocultamiento.

En efecto, los griegos a la verdad la llamaron αληθεια *(alétheia),* que literalmente traduce Heidegger por *Unverborgenheit, "estado-de-no-oculto"* o desocultamiento.

> El ser-verdadero del λογος [habla] como αποφανοις [enunciación] es el αληθευειν [ser-verdadero, decir verdad] en el modo del αποφαινεσθαι [hacer-ver]: permite ver el ente -sacándolo del estado-de-oculto- en su estado-de-no-oculto (estado-de-descubierto). La αληθεια [verdad], equiparada por Aristóteles con πραγμα [cosa], φαινομενα [fenómenos] |...|, significa las "cosas mismas", lo que se muestra, *el ente en la manera de su estado-de-descubierto.*[214]

Simplificando: ser-verdadero (αληθευειν) es αποφαινεσθαι *(apopháinesthai)* (cf. § 5), permitir ver el ente, para lo cual es preciso des-ocultarlo o descubrirlo, esto es, sacarlo del en-cubrimiento o estado-de-oculto en que por lo pronto se encuentra. De manera que *la verdad, en su sentido originario,* no es coincidencia, no es verdad proposicional (o verdad de la proposición), sino que es desocultamiento, el acontecimiento merced al cual el ente es puesto en estado-de-no-oculto, y este estado mismo.

Pero entonces, ¿cuál es el fundamento del ser-verdadero? Este "sólo es ontológicamente posible sobre la base" del ser-en-el-mundo, es decir, del Dasein; el ser-en-el-mundo es el *"fundamento* del fenómeno originario de la verdad".[215] Más exactamente: lo que posibilita el ser-descubridor, propio del Dasein, y lo que por ende es verdad más originariamente, es el estado-de-abierto (el ser-en, el "ahí"), constituido por la

[210] SZ 217, ST 249.
[211] SZ 218, ST 250.
[212] SZ 218 (ST 251).
[213] Cf. SZ 218, ST 250.
[214] SZ 219, ST 251-252 retocada.
[215] SZ 219 (ST 251).

disposicionalidad, el comprender y el habla. Para que haya el ser-verdadero de la proposición, es menester que el ente se muestre; pero a su vez, para que el ente se muestre es preciso un ente a quien pueda mostrarse, es decir, un ente que esté en estado-de-abierto para lo que se muestra. Tal es el ser del hombre. La cura entonces encierra en sí el estado-de-abierto.[216]

> Verdad en el sentido más originario es el estado-de-abierto del Dasein, estado al que es inherente el estado-de-descubierto del ente ultramundano.[217]

El "lugar" primario de la verdad *no* es pues la proposición (en la que ocurre una apropiación de lo descubierto), sino que "se funda en el descubrir o bien en el *estado-de-abierto* del Dasein".[218]

Sí la verdad originaria se funda en el estado-de-abierto, y el Dasein *es* estado-de-abierto, resultará que *el Dasein,* en tanto existe, *es en la verdad.* En tanto el Dasein *es* esencialmente su estado-de-abierto, y en cuanto abierto abre y descubre, es esencialmente "verdadero". *El Dasein es "en la verdad"*[219] Esta tesis, que el Dasein es en la verdad, no ha de entenderse (ónticamente) en el sentido de que el hombre poseyera la "Verdad" o toda la verdad, ni siquiera ninguna verdad concreta; la tesis no se refiere para nada a las verdades concretas que pueda poseer, sino que significa (ontológicamente) que, siendo en estado-de-abierto, se le muestran entes, es decir, que constituye un ámbito de entes no-ocultos. La verdad "pertenece a la constitución fundamental del Dasein",[220] es un existenciario.

Mas por otra parte, según ya se sabe, "el estado-de-abierto es esencialmente fáctico",[221] el Dasein existe en cada caso en un determinado mundo, junto a *(bei)* un círculo determinado de entes, y está por lo pronto caído en el uno, que disimula y deforma. De manera que lo des-oculto (lo verdadero) es siempre un circuito restringido de entes, en tanto que muchos otros le quedan ocultos; y, por otro lado, la caída obra de modo que los entes son "descubiertos, pero al par desfigurados": "lo descubierto y abierto se halla en el modo del estado-de-desfigurado y estado-de-cerrado por obra de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad".[222] Entonces

> *Siendo esencialmente cadente, el Dasein, según su constitución ontológico, es en la "no-verdad".*[223]

Y ello tan originariamente como en la verdad.

La comprensión-de-ser sólo es posible porque el Dasein es ec-sistencia (cf. § 7), o sea estado-de-abierto, es decir, "comprensión";[224] porque si bien el ente *es* independientemente de ella, el ser" 'es' sólo en el comprender del ente a cuyo ser pertenece [...] la comprensión-de-ser".[225] Entonces resulta que

[216] Cf. SZ 220, ST 253.
[217] Cf. SZ 223, ST 256 retocada
[218] SZ 226, ST 259.
[219] SZ 221, ST 253.
[220] SZ 226 (ST 259).
[221] SZ 221, ST 254.
[222] SZ 222, ST 254.
[223] SZ 222 (ST255). Traducimos literalmente "no-verdad" *(Unwahrheit),* porque ésta abarca, no sólo la falsedad, sino en general toda forma de estado-de-oculto.
[224] Cf. SZ 230, ST 263.
[225] SZ 183 (SZ 212).

Ser -no ente- "hay" sólo en tanto es [la] verdad. Y ésta sólo *es* en cuanto y en tanto es [el] Dasein. Ser y verdad "son" igualmente originarios.[226]

19. *Verdad óntica y verdad ontológica*

Retrocedamos un poco.

Que una proposición es verdadera significa que muestra, que permite ver o descubre. Mas para ello es preciso que el ente mismo se des-oculte, se muestre.

Entonces se dirá que la verdad del ente (el estado-de-no-oculto del ente o estado-de-descubierto) o *verdad óntica* es más originaria que la *verdad proposicional.* Pero con ello tampoco basta, porque a su vez la verdad óntica sólo es posible sobre la base de la verdad del ser (el estado-de-no-oculto del ser, o estado-de-desvelado) o *verdad ontológica.*

En efecto, para que el ente se muestre es preciso darle la "oportunidad" para ello, por así decirlo; se requiere un horizonte (mundo) en que aparezca, o una "luz[1]' que lo ilumine y lo saque así de la "oscuridad" del estado-de-oculto. Tal como para ver esta mesa sobre la que escribo no basta con la mesa y el ojo, sino que además hace falta la luz, de manera semejante (según lo comprendieron ya Platón y Aristóteles, cf. Cap. V, § 8 y Cap. VI, § 6) se requiere una "luz" (comprensión, proyecto) que ponga de manifiesto al ente, se requiere *proyectar el ser del ente.* Se estableció (cf. § 4) que toda relaciono trato con el ente exige la previa comprensión o proyecto del ser de ese ente; y que nuestro comportamiento difiere según sea el ser del ente respectivo. La verdad ontológica o verdad-del-ser, entonces, en tanto proyecto-del-ser, precede a la verdad óntica, es su condición de posibilidad.

Ejemplifiquemos. La mesa sobre la que escribo es un útil, de cierto color, de cierto precio, de determinado estilo y época, relativamente fea pero cómoda, etc. Mas cuando esta mesa la enfoca la ciencia física, la considera de manera muy diferente; y no sólo la ciencia física, sino prácticamente toda la filosofía moderna, v.gr., Descartes (cf. Cap. VIII, § 12), o Kant en la medida en que para él la física era la ciencia por excelencia (cf. Cap. X, nota 22). Los entes que estudia la física -y entre ellos esta mesa- son entes meramente espaciales, *res extensae,* dotados de cierta forma o figura y movimiento calculables matemáticamente. *Todo* lo demás, cualquier otro aspecto del ente (como su utilidad o su valor histórico), queda excluido, o bien reducido a forma y movimiento (el color, por ejemplo, es para la física clásica movimiento vibratorio del éter). Es obvio, no obstante, que los entes de la vida diaria tienen ante todo caracteres como la utilidad, el color, el precio, etc. ¿Cómo, entonces, el ente ha podido quedar determinado tal como lo hace la física, como ente meramente espacial y móvil?

Para ello ha sido preciso "construirlo", pro-yectarlo, según adelantó Kant (cf. Cap. X §§ 15 y 16). En un caso, este ente que está aquí aparece a la luz de la ocupación "práctica", que proyecta el ser-útil -y esto es "la mesa" sobre la que escribo-; en el otro caso, el ente aparece a la luz de la "teoría", que proyecta el ser-cosa (ser-substancia) o ser-objeto (objetividad, cf. Cap. X, § 15), y entonces esto es un objeto físico.

Así se completa lo dicho respecto de la actitud teorética (cf. § 8): para que surja la relación de conocimiento no basta con abstenerse de toda operación, sino que es necesario "proyectar" el ser del ente cognoscible, la objetividad del objeto, en una actitud en la que sólo interesa la verdad (el estado-de-descubierto) por la verdad misma.[227]

[226] 'SZ230(ST 263).
[227] Cf. SZ 360-364, ST 415-418.

De todos modos, la cuestión es más compleja; la ciencia económica, v.gr., estudia los útiles.

Pero sea como fuere, en cualquier caso (la mesa, la cosa física) el ente queda determinado *a priori* por el ser: es éste el que "decide" en cada caso cómo va a aparecer el ente, bajo qué luz. Y así el ente aparecerá determinado, en un caso, por el ser-útil (ser-a-la-mano), en el otro por el ser-cosa o ser-ante-los-ojos. La relación-al-ser, la ec-sistencia, el "movimiento" hacia el mundo (ser) como horizonte último, esto es, el trascender, es el "acto" originario en que el ser pone en estado-de-no-oculto (verdad ontológica). Proyectar o comprender el ser significa "trascender" (cf. § 7), ir más allá del ente. Por tanto, la *verdad-del-ser* (estado-de-no-oculto del ser) *se funda en la trascendencia del Dasein.*

20. *Filosofía, ciencia, verdad*

Ahora puede comprenderse que la filosofía *no* es ciencia *ni* puede convertirse en ciencia, según pretendía Husserl (cf. Cap. XIII, § 3). Para aclararlo, conviene caracterizar rápidamente la ciencia, tomando como referencia lo dicho en el parágrafo anterior y en el Cap. X, § 16.

La ciencia es *a) un* comportamiento del hombre *-uno* entre muchos otros posibles, comportamiento que *no* es necesario, puesto que el hombre puede ser hombre sin ocuparse de ciencia, *b)* En tal comportamiento, el hombre se coloca en la actitud teórica, es decir, contemplativa; se constituye en mero espectador (cf. Cap. XIII, § 13), y en este capítulo, § 1 c). c) Lo que allí se contempla son entes simplemente dados, entes ante-los-ojos, ob-jetos, los cuales constituyen el tema de la ciencia, *d)* En la actitud científica se da entonces el enfrentamiento entre el espectador, o sujeto cognoscente, y el ente ante-los-ojos, el objeto conocido, *e)* Este frente a frente permite "comparar" los juicios emitidos por el científico, con los objetos a que se refieren, permite verificar sus afirmaciones; de manera que aquí se encuentra, explícita o implícitamente, la noción de "verdad" como coincidencia./) Las proposiciones de la ciencia, en la medida en que se verifiquen en la contraposición, son válidas y universalmente aceptadas, g) Pero todo ello es posible tan sólo si previamente se ha fijado de antemano el ser del ente: v.gr., el ente físico como pura cosa espacio-temporal móvil. Sólo el proyecto-del-ser del ente físico permite que haya para esta ciencia un ente-ante-los-ojos, un ob-jeto propio, pues éste resulta del proyecto. Sólo gracias al proyecto puede hacerse presente el objeto, presencia (la del objeto) que posibilita (cf. Cap. VIII, § 9, y Cap. XIII, § 7) la "evidencia" y la "coincidencia", por ser condición de éstas que el ente esté ya presente, dado, *puesto (positum).* Asimismo la validez de las proposiciones científicas depende del proyecto: se las acepta en la medida en que se parte del mismo proyecto, en tanto y en cuanto éste subsista y los hombres de ciencia sigan sus reglas de juego. Pero "cuando el plan se modifica los juicios que se fundan en él pierden su validez. Ilustración de esto es la historia de las revoluciones científicas".[228]

h) En tanto que el tema de la ciencia lo constituyen sus objetos, ella *no* se ocupa del proyecto-del-ser de los mismos; el proyecto forma parte de los *supuestos* a partir de los cuales procede el hombre de ciencia. Por eso pudo afirmarse (cf. Cap. III, §§ 3 y 9) que la ciencia es un saber con supuestos; en tanto ciencia, los admite simplemente, procede sobre la base y a partir de los mismos.

[228] D. CRUZ VÉLEZ, *Filosofía sin supuestos,* p. 231, a quien seguimos en este punto. Cf. espec. pp. 230-234

l) Todavía una última observación. Suele afirmarse muchas veces, y no sólo en la ciencia, sino en todo género de discusiones, que en definitiva lo que decide son los hechos mismos. Mas en vista de lo que se lleva dicho, debiera resultar claro que *no* hay *hechos puros* -contra todo lo que pueda creer el positivismo, el marxismo (cf. Cap. XII, § 8), o el mismo hombre de ciencia que no se haya percatado del carácter de los conceptos fundamentales con que opera Ello puede comprenderse con facilidad reflexionando una vez más sobre la física, y recordando, por ejemplo, que uno de sus pilares, el principio de inercia (cf. Cap. X § 15), considerado en sí mismo, es nada más que una suposición, algo "imaginado" por el científico, pero radicalmente incapaz de comprobación, porque no puede encontrarse jamás en la experiencia un móvil en las condiciones de que habla Galileo (plano infinito, eliminación total del roce, etc.). Por ello

> La "fundación" de la "ciencia de hechos" sólo fue posible gracias a que los investigadores comprendieron que no hay en el fondo "meros hechos".[229]

Los llamados "hechos" sólo son posibles y accesibles sobre la base del respectivo proyecto. (Casi ni hace falta señalar que aquí revive, una vez más, el descubrimiento de Platón: la aprioridad de la "idea", Cf. Cap. V, § 3; es decir, aquí, el "conocimiento" a priori de qué sea "naturaleza").

La filosofía procede de modo muy diferente, y por ello es incomparable con la ciencia. En efecto, el "tema" de la filosofía, aquello de que se ocupa, no es ningún objeto ni ente ante-los-ojos, sino que es la proyección, la comprensión-del-ser, y el ser mismo en general (cf. c y *g).* El ser sólo lo hay en el proyecto, que por ser pro-yecto no es nada dado, ni dable, ni presente (cf. c), sino adviniente, algo que tiene su dimensión en el futuro; presentes son los objetos, pero no el ser ni la existencia, la cual es poder-ser. Por ende, la idea de verdad con que procede la ciencia (cf. *e)* será totalmente ajena a la filosofía; ni la evidencia ni la intuición eidética (que exigen la "presencia" del objeto) tienen sentido aquí, donde no puede haber frente a frente ni comparación ni confrontación con el objeto -porque propiamente no hay objeto ni *nada* con que comparar-, ni pueden alcanzar el ser del hombre como poder-ser, como proyección, que no es nada dado, nada "real", sino radical posibilidad. Por ello las afirmaciones de la filosofía no son proposiciones universales y necesarias.

Por lo que se refiere a los supuestos (cf. *h),* en la filosofía la cuestión es compleja. Baste aquí decir que dada la condición finita del hombre, es decir, del proyecto-del-ser -o, en otras palabras, porque el proyecto es siempre yecto-, porque el hombre es en la no-verdad, la filosofía siempre tendrá supuestos, no podrá constituirse sin ellos (cf. Cap. XIII, § 7). Pero a la vez *intenta* (cf. Cap. III, § 10 y Cap. IX, § 9) no admitirlos porque sí, sino que se esfuerza por descubrirlos, penetrarlos y desplegarlos en sus implicaciones.

> La filosofía no debe querer negar sus "supuestos", ni concederlos simplemente.
> Los concibe y, a una con aquello para lo que sirven de supuestos, los desarrolla acabadamente.[230]

La verdad de la filosofía, entonces, es diferente de la verdad de la ciencia y no puede compararse con ella. Lo cual no implica abandonar la verdad (ni la ciencia, por cierto), sino por el contrario ahondarla, porque la misma verdad de la ciencia (como toda verdad óntica) tiene su fundamento en algo que por esencia se le escapa, a saber, en la verdad como estado-de-no-oculto. *Si* la ciencia es posible, ello depende, como cualquier otro comportamiento humano, de la comprensión-del-ser, esto es, de que el hombre, en lo

[229] SZ 362, ST 417 modificada.
[230] SZ 310, ST 357.

más íntimo de su ser, es trascender. Pero trascender es ir "más allá" (μετα, *[meta]),* a saber, más allá de los entes (φυσικα *[physiká]);* el trascender es la meta-física (filosofía). Encarada de esta manera, la metafísica no es "ni una asignatura de la filosofía escolar ni un campo de ocurrencias caprichosas",[231] "no es nada que fuese meramente 'creado' por el hombre en sistemas y doctrinas".[232] Sino que:

> *La metafísica es* el acontecimiento fundamental en el Dasein. Es *el Dasein mismo.*[233]

La metafísica, según había dicho Kant y Heidegger repite, pertenece a la "naturaleza del hombre". Y la filosofía no es sino la tematización, la expresa conceptualización del trascender, la expresión en conceptos de lo que un hombre es en su más radical raíz.

> En tanto el hombre existe, acontece en cierto modo el filosofar.[234]

Considerada de este modo, la filosofía no es *una* determinada posibilidad del hombre entre otras (como la ciencia, cf. *a),* sino su esencia misma, y, como tal, necesaria; entendida como el trascender mismo en que el hombre ec-siste, el hombre *no* puede *renunciar a ella,* sino que la filosofía constituye su fundamento mismo, y no un posible comportamiento entre otros. Al mismo tiempo se comprende que, no siendo el trascender ni teoría ni praxis (cf. § 17), sino la raíz de cualquiera de ellas, la filosofía tampoco puede comprenderse adecuadamente como teoría ni como praxis, sino como el fundamento de cualquier decisión tanto teorética cuanto práctica (cf. *b).*

La verdad de la filosofía, pues, no ha de medirse con la vara de la verdad científica. Sus verdades no son universales y necesarias (cf. y), pero son verdaderas en un sentido mucho más fundamental; en efecto, posibilitan las verdades universales y necesarias, puesto que abren el ente en total y en cuanto tal (el ser del ente), gracias a lo cual tan sólo puede tomar contacto con los entes *tanto* el hombre de la actitud cotidiana *cuanto* el hombre de ciencia.

Pero ocurre que el trascender, la comprensión-de-ser, el proyecto, están por lo pronto "en el olvido".[235] El hombre, pues, habrá de afanarse por rescatarlos de ese olvido, *si* es que *quiere rescatar* su propio ser, *lo que él en sí mismo es.* Por lo tanto, de lo que se trata, según Heidegger, es de esforzarse por pensar esta verdad originaria que el hombre es en tanto trascender, la αλεηθεια o iluminación *(Lichtung)* del ser.

A este esfuerzo dedicó Heidegger toda su vida, no para llegar a una "respuesta" o resultado con que se acabase la cuestión,[236] porque ello equivaldría a convertir al ser en un ente, en algo ante-los-ojos (cf. § 3), sino para señalar un *camino,* y marchar por él - camino que es camino de *interrogación,* de pregunta.[237] Es el "uno", el impersonal, la existencia inauténtica la que, por creerlo todo sabido o sabible (cf. § 16), no pregunta propiamente. Pero si el hombre ha de escuchar el llamado de su ser como ec-sistencia, entonces deberá empeñarse en el camino del preguntar, y formular auténticamente la

[231] *Was ist Metaphysik?,* pp. 37-38.
[232] KM 218 (§ 44, antepenúltimo párrafo).
[233] *Was ist Metaphysik?, p.* 38, subrayado nuestro.
[234] *loc. cit.;* traducción libre de PLATÓN, *Fedro* 279 a.
[235] KM 210 (§ 42, párrafo 7).
[236] Propiamente no puede haber una "tesis" sobre el ser; Cf. M. MÜLLER, *Crisis de la metafísica,* trad. esp., Buenos Aires. Sur, 1961, pp. 1 12-1 13; O. PÓGGELER, *Der Denkweg M. Heideggers,* p. II.
[237] Cf. SZ 19, ST42.

pregunta: ¿por qué hay ente, y no más bien nada? Y ello no para responder a una pregunta que carece propiamente de respuesta, sino para experimentar este acontecimiento tan extraño a todo lo que la cotidianidad y las mismas ciencias nos tienen acostumbrados: que "hay" *ser,* y que éste *no* es ente. De lo que se trata es de *preguntar* esta pregunta.

Pues el preguntar es la devoción del pensar.[238]

[238] *Vorträge und Aufsätze [Conferencias y artículos],* Pfullingen, Neske, 1954, p. 44.- Sobre la pregunta fundamental de la metafísica ("¿por qué hay ente...?"), véase las primeras páginas de la *Introducción a la metafísica.* Cf. A. P. CARPIO, "La pregunta por el ser", en *Cuadernos de Filosofía* (Univ. de Buenos Aires) núm. 15-16, y *El sentido de la historia de la filosofía,* Buenos Aires, Eudeba, 1977, pp. 331-367.

BIBLIOGRAFÍA

El lector habrá podido apreciar, por la sola exposición precedente, las dificultades del estudio de las obras de Heidegger, especialmente de su libro capital. *Ser y tiempo,* cuya comprensión requiere ineludiblemente algún conocimiento del alemán. La traducción de JOSÉ GAOS *(El ser y el tiempo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1951, y reediciones) es muy buena, pero escrita en un lenguaje con frecuencia muy dificultoso. La cuarta sección de *Kant y el problema de la metafísica* (trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1954) resume la problemática de *Ser y tiempo* y puede servir como introducción al estudio de esta obra. La *Introducción a la metafísica* (trad. esp. de E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1956 y reed.) también puede *ser* abordada en una primera aproximación al filósofo. La famosa clase inaugural en la Univ. deFriburgo en Brisgovia, *¿Qué es metafísica?,* la tradujo X. Zubiri (apareció primero en *Cruz y Raya,* de Madrid, nº 6, 1931, y reed. México, Séneca, 1941). *¿Qué es eso de filosofía?,* trad. A. P. CARPIO, Buenos Aires, Sur, 1960.

Holzwege padece una deplorable versión española *{Sendas perdidas),* absolutamente inutilizable. En cambio es buena la versión francesa, *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris, Gallimard, 1962), lo mismo que *Introduction à la métaphysique* (París, Presses Universitaires de France, 1958), *Qu' appelle-t-on penser?* (id., id., 1959), *Le principe de raison* (Paris, Gallimard, 1963), *Essais et conférences* (id., id., 1958), *Approche de Holderlin* (id., id., 1962). Con el título *Questions* I, II, III, IV (Paris, Gallimard, 1966 ss) se han reunido diversos trabajos que Heidegger publicó en forma separada; las traducciones de *Qué es metafísica* y *De la esencia del fundamento* están quizás anticuadas, pero son muy buenas las restantes.

De la ya enorme bibliografía sobre Heidegger, señalamos sólo obras accesibles al lector de lengua española, o que nos parecen especialmente importantes.

D. CRUZ VÉLEZ, *Filosofía sin supuestos.* Buenos Aires, Sudamericana, 1970. La segunda parle de este excelente libro se ocupa de Heidegger: muy claro y a la vez profundo, puede servir de introducción y clave para el conjunto del pensamiento heideggeriano.

M. OLASACASTI, *Introducción a Heidegger,* Madrid, Revista de Occidente, 1967. Muy buena exposición del conjunto del pensamiento de Heidegger, clara y objetiva.

A. DE WAELHENS, *La filosofía de Martín Heidegger,* trad. esp., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945 (y reed.). Es, hasta hoy, el único libro recomendable que proporcione una exposición completa y relativamente detallada de *Ser y tiempo;* la interpretación que el autor hace de Heidegger, sin embargo, es discutible.

MAX MÜLLER, *Crisis de la metafísica,* trad. esp.. Buenos Aires, Sur, 1961. Buena introducción escrita por un discípulo; fija el sentido del pensamiento heideggeriano dentro de las principales corrientes filosóficas del pasado y frente a la filosofía de la existencia.

L. LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart (Filosofía contemporánea).* Frankfurt M.. Ullstein. 1957. Panorama de la filosofía actual, principalmente la alemana, pero de tal modo que resulta a la ve/ una introducción a Heidegger, en quien Landgrebe ve confluir toda la problemática del pensamiento contemporáneo. Hay trad. esp., Caracas, Monte Avila. 1969.

W. BIEMEL. *Le concept de monde che: Heidegger,* Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1950. Aunque centrado en el tema del mundo, según señala el título, este pequeño libro se ocupa del conjunto de *Ser y tiempo,* del que ofrece una penetrante exposición.

A. De WAELHENS, *Heidegger.* trad. esp.. Buenos Aires. Losange. 1955. No debe confundirse con la obra del mismo autor citada arriba. Es un pequeño libro que puede servir como introducción.
O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers.* Pfullingen. Neske, 1963. Buena exposición en orden cronológico de todo el pensamiento heideggeriano, desde sus primeras obras anteriores a *Ser y tiempo,* hasta *Kants These über das Sein* (1962); ha utilizado también obras inéditas. Hay trad. francesa.
W. J. RICHARDSON, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought,* The Hague, Nijhoff. 1963. Es el equivalente en ingles, por así decirlo, de la obra de Pöggeler, aunque con mayor extensión y detalle (más de 700 pp.)
W. MARX, *Heidegger und die Tradition.* Stuttgart, Kohlhammer. 1961. El sucesor de Heidegger en la cátedra de Friburgo lo contrapone a la tradición -Aristóteles y Hegel-, Libro difícil, pero de lo mejor que se haya escrito.
A.ROSALES, *Transzenden; und Differenz.* Den Haag, Nijhoff. 1970. Tesis de doctorado en la Universidad de Colonia de un notable estudioso venezolano; se trata de un profundo estudio de *Ser y tiempo y* demás obras del mismo período a la luz del tema de la trascendencia y la diferencia.
A. P. CARPIO, "La pregunta por el ser", en *Cuadernos de Filosofía* (Facultad de Filosofía y Letras Univ. de Buenos Aires), núm. 15-16.
G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger.* Roma-Bari. Laterza, 1981. Muy buena presentación del conjunto del pensamiento de Heidegger. Hay trad. española *(Introducción a Heidegger.* Barcelona y México, Gedisa, 1986), pero los textos de Heidegger están traducidos del italiano, lo cual, junto con ciertas incongruencias con la versión más corriente de la terminología, dificulta la comprensión. De todos modos, es libro muy recomendable.

Desde 1976 se vienen publicando la obras completas de Heidegger, con el título de *Gesamtausgabe (Edición integral)* y de la cual se han publicado hasta el momento (agosto 1993) más de 40 volúmenes (Klostermann, Frankfurt a. Main).

CAPÍTULO XV

EPÍLOGO. EL HOMBRE Y LA FILOSOFÍA

Cerramos estas ya largas páginas con un par de conclusiones acerca del hombre y de la esencia de la filosofía.

1. *El hombre como existencia*

Las diversas interpretaciones que del hombre se han dado, vienen todas a coincidir, en el fondo, con la que todavía pasa por ser su definición: *homo animal rationale,* el hombre es un ser vivo dotado de razón. Tal idea del hombre tiene diversas variantes: desde la que lo vincula con lo divino, hasta aquellas que ven en él sólo un animal más "evolucionado", en el cual el sistema de sus instintos (de poderío, o económicos, o la libido) lo coloca por encima de todos los demás entes naturales, aunque sin separarlo radicalmente de ellos.[1] Pero en todos los casos, al hombre se le atribuye una *esencia* fija, una esencia pensada, según la noción clásica, como algo cósico, dado ya de antemano, y que cada hombre individual realizaría de modo más o menos adecuado -a la manera como todos los caballos realizan la esencia de su especie, o las sillas la de la suya.

En su vertiente espiritualista, esta interpretación del hombre llega a su culminación con Hegel. Para él (cf. Cap. XI), el hombre, como cualquier otro ente, responde a una esencia establecida por la Idea. La esencia del hombre consiste en *pensar,* y en definitiva pensar la Idea, las "simples esencialidades" *(einfache Wesenheiten)*[2] "dadas" (intemporalmente) antes de toda existencia. Con otras palabras: lo propio del hombre se halla en el ejercicio de la actividad teorética, y, en última instancia, de la filosofía (tal como lo había anticipado Aristóteles).

Según el materialismo histórico -donde pareciera quebrarse la concepción clásica-, la esencia del hombre, en cambio, está dada por el trabajo, por la praxis social, de la que el pensamiento es elemento constitutivo. En ese acto de producción de sí, el hombre, de acuerdo con Marx, se acredita o se muestra como lo que es -como lo que es *por esencia-:* como "ser genérico" *(Gattungswesen),* es decir, como *referencia a lo universal* (cf. Cap. XII, § 3). De tal modo hay una esencia que le fija al hombre su meta, que le pone un ideal que deberá esforzarse por realizar: el cumplimiento o plenitud del hombre como ente genérico o universal. En consecuencia, si por un lado Marx lo caracteriza al hombre como el ente que se produce a sí mismo, es preciso en seguida agregar que ese proceso de autoproducción tiene ya *dado de antemano lo que* ha de producir, a saber, el "ente genérico". Ahora bien, lo universal, o el género, es lo que siempre se ha llamado "esencia". Entonces Marx repite la concepción clásica racionalista, pues si ésta decía:

[1] Cf. Max Scheler. *El puesto del hombre en el cosmos,* cap. IV, trad. esp., Buenos Aires, Losada, 1938 (y reediciones).
[2] *Phänomenologie des Geistes,* hrsg. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1949, p. 101 (trad. esp. *Fenomenología del espíritu,* México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 81).

realización de la racionalidad, Marx dice: realización del género, es decir, de lo universal, de lo racional. Pero entonces ocurre que el verdadero *productor* no es el individuo, ni siquiera la sociedad, sino la *Gattungswesen,* la "esencia genérica" -es decir, la "idea". Marx, por último, simplemente *parte* de la relación -constitutiva- del hombre con la naturaleza, con los otros hombres y con los demás entes en general, sin preguntar por lo que hace posible tal relación; para él es perfectamente "natural" que el hombre sea un ente natural.

Pero el hombre no es un ente natural, la *animalitas* no puede definirlo, ni siquiera con el agregado de la *ratio* como diferencia específica. Y no puede hacerlo porque esa "naturaleza" queda sin aclarar y se la toma como un *hecho,* como si hubiera una naturaleza en sí. Mas la naturaleza, es decir, lo que la ciencia llama *naturaleza* (que es a lo que Marx se refiere, y a lo que se refiere toda la filosofía moderna) es *resultado del proyecto* por el que se funda la ciencia moderna (cf. Cap. XIV, § 20).

Si se toma la palabra "esencia" *(Wesen)* en el sentido que siempre se le ha dado en filosofía, no puede decirse en modo alguno que el hombre, entendido como *Dasein,* tenga esencia. En efecto, los caracteres del *Dasein* son "modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto"[3] En cambio los caracteres de las cosas son caracteres ante-los-ojos *(vorhanden),* porque las cosas mismas son "ante-los-ojos", esto es, simplemente dadas y como ofrecidas a la mirada como algo que se presenta con tal o cual aspecto (ειδος *[eidos])* dado. El *Dasein,* en cambio, no tiene "aspecto" (ειδος) porque él es poder-ser, relación a sus posibilidades, que, por ser posibilidades, no son nada real o cósico; de manera que su relación con las posibilidades es esencial "movilidad", por así decirlo. Para que algo tenga "aspecto" (esencia), ese algo tiene que ser susceptible de ofrecerse simplemente a la mirada (sensible o intelectual) y tener así un ser simplemente dado y presente (a la mirada). El hombre, en cambio, se determina en función de las posibilidades, esto es, de lo que todavía no es, es decir, ad-viniendo hacia sí, desde el *futuro.* La *esencia (*ειδος ,"aspecto" especie, género), al revés, significa algo así como un *pasado* (aunque intemporalmente pensado) que se ha hecho simplemente presente, porque tales determinaciones ya están dadas desde siempre y le vienen al individuo "desde atrás", desde el pasado; por ello Aristóteles la llamó a la esencia το τι ην ειναι "lo que *era* para ser", y Hegel recordaba el parentesco entre *"Wesen",* "esencia", y *"gewesen"*, "sido".[4] La cosa agota su ser en lo que es (desde siempre, desde "antes"); el hombre es más de lo que de hecho es, porque en lugar de quedar en sí como la cosa, va más allá de sí, hacia sus posibilidades, que, como posibilidades existenciarias, son lo que son *en tanto posibles,* no en función de su realización. El sentido primario de la existenciariedad es el futuro o ad-venir.[5]

Desde este punto de vista, entonces, el hombre *no* tiene *esencia,* si con ella se quiere señalar cualquier conjunto de caracteres ante-los-ojos, o un *qué* con el que se indique un contenido (razón, trabajo, etc.) que cada ejemplar debiera realizar y de hecho realizara. El hombre no es un *qué* sino un *quién,* y de él no puede hablarse en términos generales (genéricos, esenciales), sino sólo con pronombres personales. En todo caso, su *"esencia",* si aún quiere emplearse el término, equivaldrá a su *ser,* el que "reside en su existencia" [6]-donde existencia significa el *modo* concreto cómo *en cada caso* el hombre, en cuanto comprensión-del-ser, se comprende también a sí mismo.

[3] M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit,* p. 42: trad. esp. *El ser* y *el tiempo,* p. 50.
[4] *Wissenschaft der Logik* (hrsg. Lasson), Leipzig. Meiner, 1948, II 3 (trad. *Ciencia de la lógica,* tomo II, p. 9).
[5] Cf. *Sein und Zeit* . p. 337; trad. p. 388.
[6] *Sein und Zeit,* p. 42: trad. p. 50.

Así se explica -cosa que no ocurre con las otras ideas del hombre- que éste pueda interpretarse a sí mismo como *animal rationale,* como vida teorética, etc., pero *también* como praxis social, o como servidor o criatura de la divinidad, o como mero ente natural (digamos, v. gr., como animal más evolucionado). De manera que todas éstas -la de Aristóteles, la de Hegel, la de Marx, la religiosa, la mítica, la naturalista o cientificista- *son* todas ellas *interpretaciones* del hombre, pro-yectos que el hombre hace de sí mismo, y, *en cuanto interpretaciones,* todas ellas están justificadas, pero a la vez son *parciales,* porque ninguna lo agota, o, mejor dicho, porque ninguna de ellas alcanza su raíz.

En cambio, parece que solamente el concepto de *existencia* llega al fondo o fundamento mismo del hombre, y a la vez explica la posibilidad de *todas* aquellas interpretaciones, porque constituye la condición de posibilidad de cualquiera de las mismas. En otras palabras, explica que el hombre haya podido ser interpretado en toda aquella diversidad de maneras -porque ninguna j interpretación es posible sino en el horizonte de la previa comprensión-del-ser.

> El Dasein es en el modo de que en cada caso se ha entendido, o no se ha entendido, ser [de] tal [modo] o [de] tal [otro].[7]
>
> [...] el Dasein [...] *se* ha *comprendido* en cada caso ya, por mítica y mágica que resulte su interpretación. Pues en otro caso no "viviría" en un mito, ni se ocuparía de su magia en el rito y el culto.[8]

El hombre pues, en su fundamento *(Dasein),* no es nada fijo, no es substancia ni cosa, sino que es *ec-sistencia* o *trascender,* el movimiento del adelantarse a sí para venir hacia sí, hacia lo que ya es, en función del proyecto-del-ser. En tanto que el ser de las cosas es ser-en-sí, ser cerrado, substancia, el hombre es de modo totalmente diferente: no encapsulamiento en sí (según lo pensaba la idea de "sujeto"), sino aquel esencial "movimiento" de salir de sí hacia el mundo, gracias a lo cual pueden aparecérsele los entes, entre ellos el ente que él mismo es.[9] *El hombre es hombre* en tanto comprende, en tanto proyecto, en tanto acto de trascendencia *-en tanto relación-al-ser.*

Allí se encuentra, a la vez que su privilegio, el riesgo de su condición, *el riesgo de ser hombre:* el "hermoso peligro"[10] que significa para la vida humana el *no* tener la guía de una esencia, el no disponer del "seguro" y garantía de una esencia. Porque el hombre es en tanto ec-siste, es decir, en cuanto se proyecta; pero esta comprensión no encuentra ningún sentido ya *dado,* objetivamente -porque (repitamos) el sentido, el ser, no es nada "objetivo", nada que esté dado en alguna parte (así fuese el mismo mundo de las ideas, o en el fin de la historia o de la prehistoria del hombre). El "ser" (sentido) sólo "es" en el proyecto mismo. De manera que lo que el hombre sea depende de cómo se comprenda o interprete a sí mismo; el "sentido" es algo que se lo tiene que inventar, algo que el hombre en cada caso tiene que *pro-yectar.* Como proyecto de sí, él tiene que hacerse a sí mismo, libremente -pero no libre en absoluto (en abstracto), sino dentro del campo de juego de las posibilidades concretas que a cada uno se le ofrecen (y que, sin duda, pueden ser harto limitadas).

[7] *op. cit.,* p. 144 {cf. trad. p. 167).
[8] *op. cit.,* p. 313; trad. p. 361 retocada.
[9] No es quizá casual que cuando se habla de una persona poco inteligente, de poca capacidad de comprensión, nuestra lengua diga que se trata de un individuo "cerrado", que es un "cascote" o "duro como una piedra", con lo que el lenguaje diario, al aludir a la impenetrabilidad o impermeabilidad de tales individuos, interpreta tácitamente que la verdadera humanidad es la de la comprensión y la apertura.
[10] *Fedón* 114 d.

2. *El valor de la filosofía*

Considerada como proyecto-del-ser, la filosofía no es nada ajeno al hombre, no es un mero "agregado", ni siquiera *una* posibilidad suya entre otras, sino *la* necesidad de su ser como trascender, como ir más allá de los entes para comprenderlos en función del proyecto -el vuelo del alma de que hablaba Platón.[11] Porque no se trata de que el hombre "tenga" comprensión-del-ser, sino que él *es* su respectivo proyecto (cf. Cap. XIV, espec. §§ 4, 7 y 13), y por eso no puede prescindir de ella sin dejar de ser hombre. Schopenhauer decía[12] que "el hombre es un animal metafísico" -lo cual significa en nuestro contexto que es un ente que no se limita a darse como los demás, sino que se proyecta "más allá" del ente en general. Podrá el hombre dedicarse a la política, o no- al comercio o a las artes; abrazar una religión, o hacerse ateo; podrá dedicarse al estudio, o preferir los pasatiempos más superficiales: todo ello lo podrá o no, dependiendo de sus decisiones (y dentro, claro está, de las condiciones impuestas por la facticidad). Pero el filosofar -entendido como trascender, como comprensión-del-ser- es una fatalidad de la que el hombre en tanto hombre no puede deshacerse, y no hacer filosofía es una radical imposibilidad.

Pero entonces -podría argüirse-, si en tanto hombres "ya acontece el filosofar"[12 bis] en nosotros, ¿para qué ocuparnos de filosofía expresamente? ¿No basta acaso con que el trascender efectivamente acontezca, sin necesidad de ponerlo en claro, sin necesidad de explicitarlo -sin necesidad, en una palabra, de tomarnos *el trabajo de pensar!* ¿No es que hay otras urgencias, mucho más imperiosas, que nos reclaman -como la necesidad de ganarse la vida, o la necesidad de modificar las condiciones de la sociedad para llegar a una organización más justa? Sin ninguna duda.

Y quien crea que los filósofos -los grandes filósofos, se entiende, no los segundones- han pensado otra cosa, se equivoca por completo. ¿Cómo podría nadie pensar, si no comenzase por alimentarse? En su *República* (libro en general todavía mal leído), el "idealista". Platón enseña, con la mayor claridad posible, que toda vida humana y toda organización social comienza por la satisfacción de las necesidades más elementales: alimentos, habitación, vestimenta.[13] La *República* tiene a la vez una función "revolucionaria" -como se diría hoy-, la de proyectar una sociedad mejor, más justa que la existente. Pero también enseña que la mera satisfacción, por mejor ordenada y "justa" que fuese, de aquellas necesidades elementales, no haría con la vida humana mucho más que "mejorar" su condición animal, y la resultante sólo sería una sociedad de cerdos.[14] El hombre se realiza plenamente tan sólo con una salida de la caverna (cf. Cap. V, §§ 14 y 15), es decir, en la *paideia* como despliegue de su comprensión-del-ser, de su relación con el mundo de las ideas. En sentido semejante, Aristóteles, refiriéndose a la metafísica comparada con las demás disciplinas y actividades humanas, decía:

Más urgentes son todas las otras; pero ninguna es mejor.[15]

[11] *Fedro,* 249 a - 250 a.
[12] *Die Welt als Wille und Vorstellung* II. 176 (trad. esp., *El inunda como voluntad* y *representación.* Complementos al I libro, Cap. XVII).
[12 bis] Cf. Cap. XIV, nota 234.
[13] Lib. II, 369 b ss.
[14] 372 d. Esto no lo dice Sócrates, sino Glaucón, y refiriéndose más bien al lujo y a las "necesidades" artificiales que la civilización suele traer consigo; pero se aplica a nuestro propósito, a saber, que sin cultura, sin *paideia,* el hombre no es verdadero hombre, y ésta es enseñanza capital de la *República.*
[15] *Metafísica,* 983 a 10.

Por ende, cuando se pregunta -como es tan común oírlo- *¿para qué sirve la filosofía?,* la respuesta es muy sencilla: *la filosofía no sirve para nada.* Más esto no es una descalificación de la filosofía, sino todo lo contrario. Porque lo que sirve para algo, lo que es "útil", es lo que no tiene valor en sí, lo que no vale por sí mismo, sino por otra cosa para la que sirve. Aristóteles mostró (cf. Cap. VI, § 8) que la vida humana siempre requiere un fin último, a cuyo servicio esté todo lo demás (porque si no todo lo otro carecería de sentido y valor), pero que él mismo-, como fin, ya *no sirve.* Y algo semejante se encontró al hablar de la estructura referencia! del útil, que remite a un para-qué final, que es el hombre mismo (cf. Cap. XIV, § 9). De manera que todo lo que meramente "sirve" os lo "servil" -trátese de cosas o de personas (las que, por tanto, por ser serviles, han dejado de ser personas). Lo que sólo vale como medio para alcanzar un fin, no tiene valor absoluto. Pero lo que vale más, lo supremamente valioso, no puede ser un medio, sino fin en sí, para lo cual sirve todo lo demás. Con más energía que cualquier otro filósofo. Kant puso de relieve que ese fin absoluto es el hombre mismo, al cual ha de considerárselo siempre "como fin, nunca como mero medio" (cf. Cap. X, Sec. II, § 4). Y el núcleo del hombre lo ha encontrado Heidegger en la comprensión-del-ser, es decir, en la filosofía. Por eso la frase de Aristóteles dice que hay muchas cosas útiles, muchas cosas y actividades más urgentes y apremiantes que la filosofía -pero que no hay *ninguna que valga más,* porque la filosofía es el hombre mismo y todo lo demás *le sirve a ella,* es decir, al hombre; le está subordinado como los medios al fin último. De modo que preguntar para qué sirve la filosofía, equivale a preguntar para qué sirve el hombre.[16]

Ahora bien, estas consideraciones no quieren ser una recomendación para que nadie estudie filosofía. El llevar a clara conciencia la propia comprensión-del-ser no requiere necesariamente estudios formales. Hay muchas maneras de embrutecerse, y una de ellas pueden ser los estudios académicos; no ha de creerse que la cultura está forzosamente ligada a los exámenes, a los títulos y a los libros -si bien, fuera de duda, la *adecuada* formación académica puede constituir una excelente ayuda y necesaria disciplina para lo que de otro modo fuera dispersión o esfuerzo vano.[17] Lo que las consideraciones anteriores pretenden es tan sólo insistir en que la filosofía, entendida como proyecto-del-ser -y no, v. gr., como libros de filosofía, que se publican en cantidad y pueden ser pésimos-, expresa el núcleo esencial del hombre, aquello de lo que no es posible prescindir sin dejar de ser lo que en cada caso se es.

El estudio de la filosofía hecho a lo largo de estas páginas quisiera servir de ayuda para los verdaderos estudios, que deberán hacerse sobre la base de los grandes pensadores, y quisiera a la vez servir de incitación. Si lo que cada uno es en su más honda raíz es la respectiva comprensión-del-ser, que llamamos filosofía, y si eso que en definitiva somos es lo que más nos interesa, porque se trata de nuestro propio ser -entonces resulta que, por lo menos en alguna medida y alguna vez, debiéramos prestar atención a ese "fondo filosófico" que cada uno de nosotros *"es";* debiéramos alguna vez tratar de pensarlo con alguna detención, debiéramos tratar de elaborarlo conscientemente de la mejor manera posible, dentro de nuestras respectivas capacidades. De otro modo, la consecuencia es fatal e ineludible: seremos víctimas del impersonal, que se encarga de "pensar" por nosotros -del impersonal en cualquiera de sus manifestaciones, pero que hoy día domina especialmente a través de todas las formas de la propaganda y de las ideologías, aun las más inocentes, aun las más "humanitarias" o "redentoras". ¿O será

[16] Es preciso subrayar que no se defiende aquí ninguna forma de antropocentrismo y menos aun de antropolatría. Cf. Cap. XIV. § 2. y en general todo lo dicho en ese capítulo sobre la facticidad.

[17] Esto conviene ponerlo de relieve, ;obre lodo en nuestros días, contra la fácil crítica de lodo lo "académico", crítica que por 'r general es fruto de la incapacidad, del resentimiento, la ignorada o la haraganería.

que queremos abandonarle nuestra propia existencia al impersonal? ¿Será acasoque la responsabilidad de la existencia es demasiado pesada, molesta y gravosa, y preferimos cedérsela a los "sofistas" de cualquier especie, que prometen facilitárnosla?

¿O bien será que, por el contrario, estamos decididos a pensar lo que somos?

Sapere aude! ¡Atrévete a pensar! nos exhorta Kant con palabras de un verso de Horacio[18] "¡Anímate a valerte de tu *propio* entendimiento! "[19]

3. *Las "soluciones" de la filosofía. Conclusión*

En tal perspectiva, el panorama que ofrecen estos *Principios* puede considerarse como un repertorio de los conceptos y problemas básicos de la filosofía, con los cuales poder abordar todo estudio ulterior, y, ante todo, como galería de los grandes modelos del filosofar. No de soluciones, sino de modelos, porque no se trata de repetir a Platón, ni a Kant, ni a Heidegger, ni a quien fuere, sino de *buscar,* con la ayuda de su ejemplo, con la incitación y guía de los grandes pensadores y maestros, la aclaración de los insoslayables problemas a que como hombres no podemos escapar, la aclaración de la propia comprensión-del-ser.[20] Con su ayuda, porque son los grandes pensadores, esto es, aquellos que con mayor hondura han penetrado en los problemas filosóficos y que más decisivamente han determinado la historia en que nos encontramos insertos (es decir, la historia que constituye nuestra facticidad). Y no, sin duda, para seguirlos dogmáticamente, porque la filosofía no puede asimilarse a la manera de un catecismo religioso o político, o de cualquier ideología, ni es prescripción ninguna; al contrario, el estudio de la filosofía debiera enseñar el arte de vivir sin recetas,[21] el arte de pensar con la propia cabeza y no de prestado.

Nadie mejor que los grandes filósofos puede librarnos de los lugares comunes, de la falacia de las ideologías, de todas las formas de tiranía del "uno".

Porque sin duda, al enfrentarse con los problemas de la filosofía -el del conocimiento, el de la conducta humana, el de Dios, el de la belleza, el del alma, el de la libertad, etc., y, en definitiva, el del ser-, y, además, al tropezar con tanta diversidad de pareceres como ofrece la historia de la filosofía (cf. Cap. I, § 5 y Cap. IX, § 9), el lector se habrá formulado más de una vez las preguntas: ¿pueden solucionarse estos problemas, o no? Si los grandes pensadores no se han puesto hasta ahora de acuerdo, ¿no será vano todo esfuerzo empeñado en tales cuestiones?

La segunda pregunta ya ha sido contestada más arriba (fin del § 2); en esos problemas nos jugamos nosotros mismos, y cada uno sabrá si ello le importa o no. Por lo que se refiere a la primera pregunta, la respuesta inmediata tendrá que ser forzosamente ambigua: "sí y no", se solucionan y no se solucionan, porque ello depende de qué se entienda por "solución", y depende en definitiva de cada uno de nosotros. En efecto,

[18] *Epist.,* I. 2, 40.
[19] “¿Was ist die Aufklärung?" (¿Que es la Ilustración?). *Werke (Cassirer),* IV, 169 (cf. trad. esp. en el tomo *Filosofía de la historia,* Buenos Aires, Nova, 1958, p. 57).
[20] También para evitar el descubrir la pólvora...
[21] Cf. L. SCHAJOWICZ, *Mito* v *existencia* San Juan de Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico. 1962, p. 253.

conviene distinguir tres tipos principales de "soluciones", que llamamos disolución, absolución y resolución.[22]

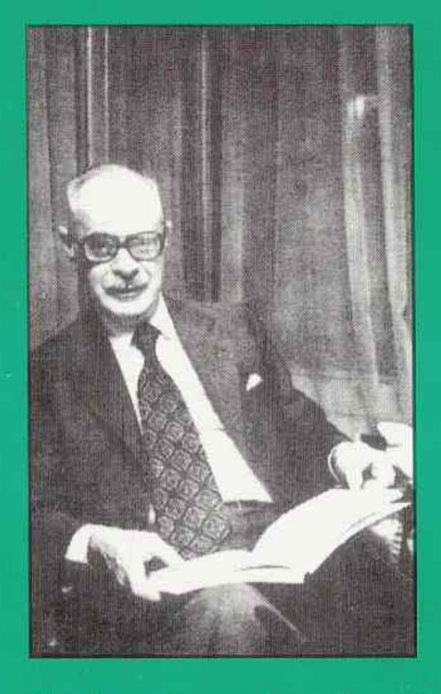
La *disolución* consiste en deshacer el problema, de tal manera que deje de serlo. Es lo que ocurre, v. gr., con los típicos problemas matemáticos: allí se formula una cuestión, y luego, con ayuda del cálculo, se llega a una respuesta con la cual el problema desaparece, queda disuelto; una vez alcanzada la "solución", el problema ha desaparecido, ya no es problema. La historia de la filosofía, y la misma índole de ésta, muestran que en su dominio no es posible tal tipo de solución; la disolución se aplica a entes ante-los-ojos, a objetos como los entes matemáticos, pero no al filosofar como proyecto. En otras palabras, en filosofía se trata de los problemas referentes al hombre como ec-sistencia, como ente siempre abierto y que siempre tiene-que-ser.[23]

La segunda forma de solución la llamamos *absolución,* porque consiste en descargarse (uno de los sentidos de la palabra latina *absolutio* es "descaigo") del problema, en quitárnoslo ("ab-") y *delegarlo en otro* para que el otro se haga cargo de él. Ese otro puede ser el sacerdote, o el psicoanalista, o el maestro a quien se venera ciegamente -o puede ser el uno, el impersonal, "la gente" o el grupo al que se pertenece. Pero, en cualquier caso, *no* soy *yo mismo.*

Puesto que no hay "ser en sí", sino que el ser lo hay siempre sólo en el proyecto, no puede haber en filosofía disolución; y como el proyecto es siempre en-cada-caso-mío (cf. Cap. XIV, § 7), toda forma de absolución es ya secretamente un acto en-cada-caso-mío, por más impropio que sea Por ello la filosofía, desde Sócrates y Platón, nos invita a la más alta forma de solución-a la *re-solución,* vale decir, a una decisión fundamental que cada uno debe tomar libremente, por sí mismo y con la mayor claridad que pueda encontrar en su propia soledad. Porque solamente así será respuesta propia, auténtica y libre - genuino proyecto-del-ser.

[22] De esta cuestión, así como de la diversidad de las filosofías y del problema de la verdad filosófica, nos ocupamos extensamente en nuestro libro *El sentido de la historia de la filosofía,* Buenos Aires, Eudeba. 1977.

[23] Quizás por ello, el del ser no era, según G. MARCEL, "problema", sino "misterio".



Adolfo P. Carpio
(3-6-1923 / 25-12-1996)

Profesor de Filosofía y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires. En la Facultad de Filosofía y Letras de esa Universidad se desempeñó durante largos años como profesor titular de las cátedras de Introducción a la Filosofía y de Metafísica. Asimismo fue profesor en las universidades de Rosario y de Córdoba, de nuestro país, y en la Universidad de Puerto Rico (E.E.U.U.). Ejerció también la docencia secundaria.

Cursó estudios en el exterior en las universidades de Heidelberg y de Friburgo (Alemania).

Es autor de *Principios de Filosofía* (1ª ed., 1974, 18 reimpresiones; 2ª ed., 1995, 2 reimpresiones), Glauco; *Páginas de Filosofía*, Universidad de Rosario; *El sentido de la historia de la Filosofía*, Eudeba; *Francisco Romero: Persona y Pensamiento*, Academia Nacional de Ciencias; *El filósofo en el mundo de hoy* (en prensa).

Realizó una gran labor como conferencista de temas filosóficos y culturales y también escribió numerosos artículos en revistas especializadas y en órganos de difusión.

Tradujo el *Tao Te King* de Lao Tse, Sudamericana, y de M. Heidegger: *Qué es eso de filosofía*, *La falta de nombres sagrados* y *La pregunta por la técnica*.

Recibió los premios: Baruch Spinoza, SAPFI y Sociedad Argentina de Filosofía.

Fue designado Académico en la Academia Nacional de Ciencias.

